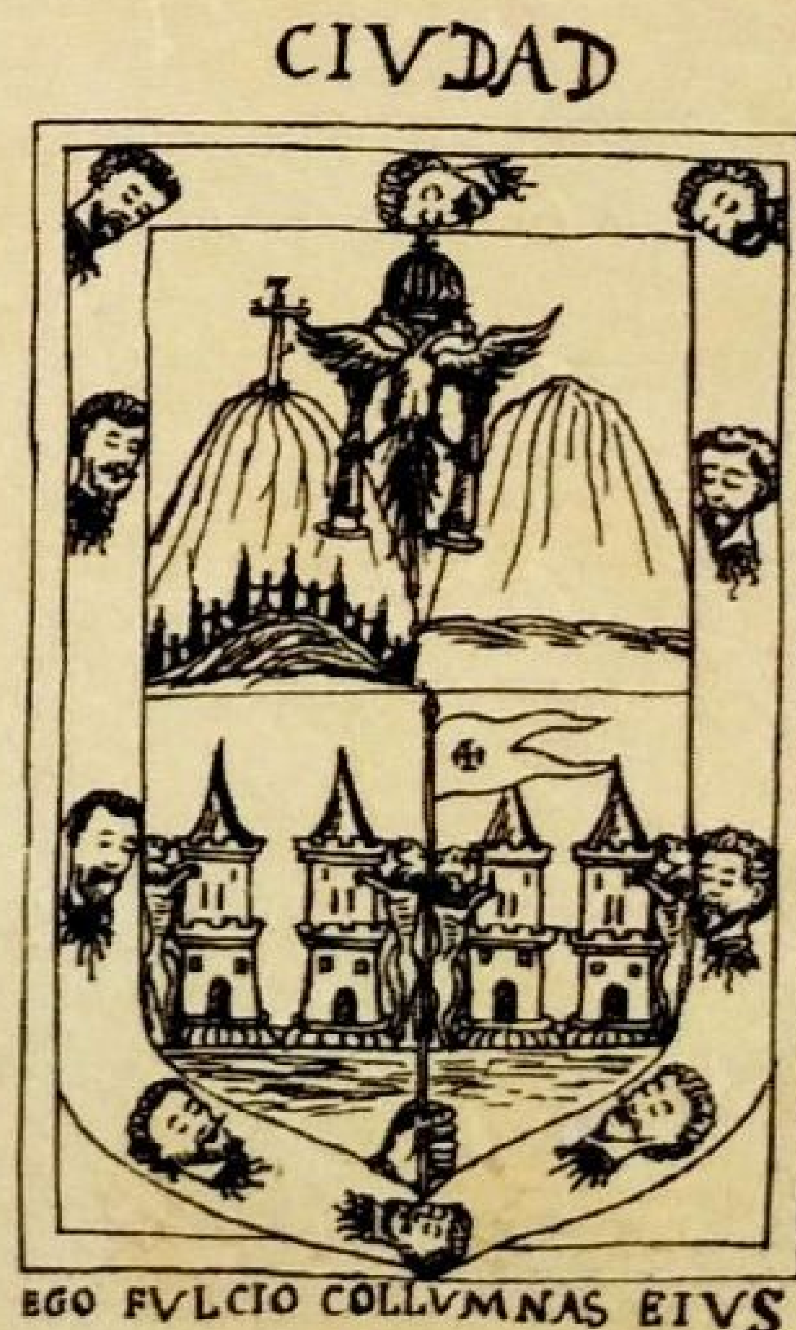
Laura Laurencich-Minelli
Paulina Numhauser Bar-Magen
(Editoras.)




EL SILENCIO PROTAGONISTA

El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú. 1567-1667

Laura Laurencich-Minelli
Paulina Numhauser Bar-Magen
(Eds.)

EL SILENCIO PROTAGONISTA

El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667

Actas del Simposio
Hist-11: "El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú"
51° Congreso Internacional de Americanistas,
Santiago de Chile, 17-18 de julio, 2003



2004

EL SILENCIO PROTAGONISTA

El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú. 1567-1667

Actas del Simposio Hist-11: "El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú"
51° Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile,
17-18 de julio, 2003

Laura Laurencich-Minelli
Paulina Numhauser Bar-Magen
(Eds.)

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-247/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-22-479-3

Impreso con el contributo del Dep. de Paleografía e Medievistica de la Universidad de Bologna.

Impreso en Quito-Ecuador, 2004.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El reciente descubrimiento, en la ciudad de Nápoles, Italia, de los documentos *Miccinelli* (*Exsul immeritus Blas Valera populo suo* (1618) e *Historia et Rudimenta linguae Piruanorum* (1600 a 1638), (Archivo Miccinelli-Cera, Nápoles)–, ha dado nuevos bríos a los estudios jesuitas en el Perú, abriendo espacio a una serie de polémicas y contradicciones las cuales han logrado encender vivamente el interés de los estudiosos. De ahí la gran expectativa que concitaron las diferentes ponencias que fueron expuestas durante el Simposio que con el título, *El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato Peruano. 1567-1667*, se desarrolló en el contexto del 51° Congreso Internacional de Americanistas, (Santiago de Chile, desde el 17 al 18 de julio, 2003).

El Simposio, contrastando con el frío invierno santiaguino, se desenvolvió en un ambiente de gran calor y expectación. Clima que obligó a sus coordinadoras a hacerse eco de las inquietudes manifestadas por los asistentes, interesados en discutir sobre los documentos Miccinelli, aún más allá de las exposiciones programadas.

La atención se concentró fundamentalmente en torno de los dos problemas fundamentales que éstos han planteado. En primer lugar la acusación efectuada por el conquistador Francisco de Chaves, contra Francisco Pizarro, de que éste último se habría confabulado para intoxicar con vino moscatel envenenado, a los oficiales del ejército de Ata-

hualpa, logrando de esta manera una fácil aunque poco *justa* victoria sobre el ejército Inca. En segundo lugar, la aseveración de que un pequeño grupo de jesuitas, entre ellos los dos chachapoyanos mestizos: P. Blas Valera y el H. Gonzalo Ruiz, concibieron, redactaron y dibujaron la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Hasta ahora la autoría de esta obra se atribuía comúnmente a un indígena culto llamado Guamán Poma de Ayala. Según estos documentos Guamán Poma habría sido solamente un informante y una pantalla, destinada a eludir la férrea censura, tanto interna como externa a la Compañía. Esta habría impedido la publicación, la circulación y probablemente habría destruido la obra en caso de haber sido descubierta.

Estos temas ocasionaron interesantes debates e intercambios de opiniones los cuales se reflejan en los artículos que publicamos a continuación. Rápidamente, los participantes en el debate llegamos a la conclusión que el nudo gordiano que atravesaba las diferentes ponencias presentadas y que se mantuvo vigente a lo largo del evento, es el tema del "*silencio*".

Marc Ferro (1989), asumiendo la muy difícil tarea de de-limitar e identificar los diversos tipos de *silencios* ha intentado clasificarlos en tres categorías. El primero de ellos, es el que se produciría con el propósito de ocultar los signos que se refieren a la ilegitimidad del origen del poder de un organismo público o institución estatal determinada. En el segundo tipo de *silencio* participaría de manera cómplice la sociedad entera, en un esfuerzo por intentar impedir que se compongan versiones desfavorables sobre sus propias acciones. Paralelamente se incentivaría la fabricación de relatos heroicos a través de los cuales este grupo social afectado crearía la apologética de sus propios actos. Un tercer tipo de *silencio* sería el que busca ocultar y hasta enterrar momentos de derrota y vergüenza colectiva. (1)

Las discusiones sobre las últimas novedades en torno al estudio de los manuscritos hallados en Nápoles, resultan apasionantes para aquellos iniciados en el tema y al mismo tiempo,— como acontece con frecuencia en estos casos—, lo conflictivo y a la vez novedoso atrae a los jóvenes. De ahí el gran interés que provocan estos documentos. Sin embargo uno de los propósitos trazados por las organizadoras del Simposio fue, desde el primer instante, derivar el debate hacia el estudio del espacio

contextual en que estos testimonios fueron compuestos. Dentro de este espíritu pudimos contar, primeramente, con la excelente contribución de Flavio Rurale, quien a través de una perspectiva europea nos interna en el fundamental, prolongado y apasionante período del Generalato de Claudio Aquaviva.(1581-1615). Rurale delinea, de manera certera, las diversas fuerzas sociales gravitantes en ese momento y que en muchos sentidos se encontraban todavía muy cercanas ideológicamente al Antiguo Régimen, manteniéndose amplios espacios en que aún prevalecían las excepciones y privilegios. Bajo condiciones de fragmentación del poder central, - tanto en la Monarquía como en la Iglesia -, la Compañía de Jesús debió luchar por sobrevivir y en lo posible incrementar su influencia. Rurale nos indica, al mismo tiempo, cómo Aquaviva, promovió por un lado, la redacción de una historia oficial de la Compañía, mientras, paralelamente su censor interno controlaba férreamente las tentativas de creación de las versiones discordantes propuestas por sus congéneres más críticos. Esto produjo una copiosa circulación subterránea, —oculta tras las murallas de los Colegios jesuitas—, de numerosas memorias y escritos alternativos, que en caso de haber salido a luz hubieran sido condenados a desaparecer y sus autores, castigados con duras penas.

Davide Domenici, por su parte, nos presenta un necesario análisis misceláneo de los aspectos y problemas más relevantes que plantean los manuscritos Miccinelli. Subrayando el inquietante problema suscitado por la intolerancia académica demostrada por ciertos grupos de estudiosos, incapaces de abrirse a nuevos retos intelectuales y posiciones discordantes a la suya propia. Este excelente recuento, sin lugar a dudas, será de gran utilidad para aquellos que recién se inician en el tema y deseen comprender de manera directa y sin vueltas, cuales son los aportes más sobresalientes y relevantes de los documentos Miccinelli, como también cuáles sus aspectos conflictivos.

A continuación Antonino Colajanni, presentó un importante análisis del entorno y de la obra del quinto virrey del Perú, Francisco de Toledo. A la fuerte y atractiva personalidad de este funcionario real, se deben gran parte de los *silencios* con que nos encontramos durante este período. Su política enérgica y francamente regalista, —tal como lo señala Colajanni— se fue constituyendo de manera gradual, a medida que *visitaba* y tomaba contacto personal con los problemas del virreinato. En forma paralela la Compañía de Jesús experimentó un proceso si-

milar, pero con resultados profundamente discordantes. Esto finalmente llevaría a ambos factores a un violento enfrentamiento. A Francisco de Toledo se debe el primer decreto de expulsión de la Compañía de Jesús dictado en suelo americano, esto es de la Villa Imperial de Potosí y Arequipa. Acto que tendría profundas consecuencias, —tanto a corto como a largo plazo—, sobre la política real como también sobre los mismos jesuitas.

Paulina Numhauser Bar-Magen, analiza con mayor detenimiento este significativo episodio de la historia de la Compañía de Jesús en el virreinato peruano. Acontecimiento que recientemente se ha comenzado a estudiar, aunque con grandes tropiezos, debido a la fuerte censura ejercida por los jesuitas sobre los rastros de este episodio. Surge aquí nuevamente la presencia del *silencio* creado, esta vez, por la misma Compañía, que ha evitado discutir, —hasta la actualidad—, el importante e intrincado problema escolástico que originó esta temprana expulsión. Este artículo nos conduce a otro problema poco estudiado y que se refiere a las fuertes contradicciones que se plantearon dentro de la misma Compañía entre un grupo de jesuitas españoles, marcadamente regalistas, dispuestos a condescender en los intereses jesuitas a favor del monarca hispano y la jefatura de esta. En esta posición regalista encontramos a Joseph de Acosta, y—tal como lo analiza en su interesante artículo Giuseppe Piras—, también el padre Diego de Torres, gran amigo y partidario de Acosta, al padre Funes como a otros importantes miembros de la Compañía. Piras, coloca en el tapete de la discusión la fuerte pugna partidista que se planteó dentro del entorno jesuita en lo referente al establecimiento de doctrinas perpetuas de indios. Al mismo tiempo este historiador acentúa la gran importancia estratégica que tuvieron para la política de la Corona española las *Reducciones* del Paraguay. La fuerte lucha de intereses y el intento del General Aquaviva por acallar al padre Fúnes, quien busca llegar a Roma de cualquier manera para defender su posición ante el Papa protegido por los representantes del monarca español en esa ciudad. El General dio la orden de mantener detenido, *como en prisión*, a Funes quien después de varios intentos fallidos por escaparse, fallece en circunstancias misteriosas, el año 1611.

En su artículo Sabine Hyland se refiere a un personaje muy poco estudiado de la segunda mitad del siglo XVI peruano: el licenciado Francisco Falcón. Hoy gracias a las nuevas investigaciones que están efectuándose, sabemos que Falcón habría estado en contacto con el padre Blas Valera, en un período en que este se encontraba en Lima, poco antes de ser trasladado a España. Falcón escribe que Valera se dedicaba a enseñar gratuitamente quechua en el Cercado de Lima. Hyland, buscando dilucidar cuales fueron las causas concretas por las cuales el padre jesuita Blas Valera fue expulsado del Perú llega sugestivamente a la conclusión de que la enérgica reacción por parte de la Compañía, estuvo relacionada con esta contradicción de intereses, entre el grupo de los padres regalistas y el de los jesuitas críticos al contenido y formas adoptadas por la colonización española.

La línea política establecida por la Compañía de Jesús referente a los idiomas indígenas resulta muy bien estudiada por Maurizio Gnerre en su artículo. Este problema fue fundamental para la Orden y como tal se presenta también en los documentos Miccinelli. Gnerre, analiza el problema de la estandardización de las lenguas autóctonas, quechua y aymara, y sobre todo el problema de la conformidad con estas lenguas, de las palabras claves empleadas por los evangelizadores. El padre Joseph de Acosta enfrentó con decisión este asunto lo mismo que a las serias discusiones surgidas dentro de la Compañía en relación al empleo de intérpretes y traductores en la evangelización, lo que Acosta cuestionó duramente.

Vito Bongiorno, por su parte, profundiza en algunos de estos problemas haciendo hincapié en cómo la ideología referente a la colonización se reflejó en las obras, de tres importantes cronistas coloniales: Joseph de Acosta, fray Domingo de Santo Tomás y Alonso Borregán. No hay posiciones neutras ni tampoco inocentes, al contrario, siempre queda fuertemente marcado el entramado ideológico y retórico en cada una de las obras de estos autores.

Por su parte Laura Laurencich Minelli, dirige la atención sobre los documentos jesuíticos *Exsul immeritus Blas Valera populo suo* (escrito por el P. Blas Valera en 1618) y *Historia et Rudimenta linguae Piruanorum* (empezado por el H. Antonio Cumis alrededor de 1600 y completado por el P. Anello Oliva entre 1600 y 1638). Los compara con lo que sobre el mismo tema refieren las fuentes jesuíticas oficiales de esta época y señala las nuevas evidencias referente a los *quipu:* resultando que después del III Concilio Limense los Jesuitas debían guardar silencio, no

tanto sobre el quipu numérico cuanto sobre el *quipu* "regal", por ser un instrumento sacro y que además se empleaba para narrar la historia y la cosmogonía sagrada inca. Por lo tanto para obtener el *imprimatur* los jesuitas debían tratar, en el ámbito de los quipu y escritura, solamente de *quipus* numéricos pero de manera que pareciera infantil. Además, a través de su comparación se infiere que los dos jesuitas, Antonio Cumis y Anello Oliva, quizás por ser italianos o talvez por pertenecer a la corriente jesuita que quería evangelizar preservando las antiguas culturas, se interesaron por los quipu "regales" no solo porque eran un medio para entender la cultura inca, sino también, porque veían su compleja religión, como parte de la Religion Universal, de acuerdo a la filosofía de Tommaso Campanella. Blas Valera, a pesar de ser también partidario de la evangelización respetuosa de la cultura inca, tomó en consideración sus quipu y su "escritura" solamente para que se reconociera la complejidad y riqueza que poseía la cultura, que el consideraba la suya propia.

Finalmente Tom R. Zuidema, analiza el manuscrito *Exsul immeritus* y las denominaciones de los meses del *pachaquipu* anexo a éste, comparándolo con los de *Nueva Coronica y Buen Gobierno* que, de acuerdo a los autores de los documentos Miccinelli, habría sido escrita por el P. Blas Valera con la ayuda del H. Gonzalo Ruiz, del P. Anello Oliva y de Guaman Poma de Ayala. Zuidema llega a la conclusión que existiendo una coincidencia, en los calendarios de ambos textos, de los meses 6° y 9º, su autor muy posiblemente redactó el pachaquipu después de haberse compuesto la Nueva Coronica y esto podría haber sido realizado por el mismo Anello Oliva. Si por un lado resulta muy interesante que para los meses 6° y 9° haya correspondencia entre los dos calendarios, —pues esto evidencia la relación entre las dos obras— a pesar de que, aún es temprano para asegurar taxativamente la derivación tardía del pachaquipu de la Nueva Coronica, por otro lado esto nos coloca frente al problema de la *"desaparición"* de la Nueva Corónica del escenario público el año 1615, aproximadamente, lo que implicaría que quien elaboró el pachaquipu tuvo presente la obra, seguramente en forma física, lo que significa que esta debió conservarse en un ámbito jesuita, confirmándose así, la hipótesis de la elaboración por padres pertenecientes a la Compañía de ambos documentos, la Nueva Corónica y los mss. Miccinelli.

Como se conoce, la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (NC) se terminó de escribir hacia el año 1615 y sus rastros desaparecen completamente en ese momento, hasta que el año 1908, el investigador alemán Richard Pietschmann, la descubre en la Biblioteca Real de Copenhagen, donde se considera que habría sido registrada su entrada entre los años 1784 y 1786 (Adorno y Boserup, 2003). O sea, dato importante de subrayar, precisamente después que se hubo decretado la expulsión de los Jesuitas de España, el año 1767. Es muy probable que la NC fuera escondida de los ojos del público durante estos ciento cincuenta años, en algún Colegio Jesuita, lo que explicaría la falta total de rastros de su existencia hasta fines del siglo XVIII. Una vez decomisados y dispersos los bienes de la Compañía, la obra habría llegado a las manos de algún factor particular, que la habría vendido o donado a su actual propietario.

Esto, por un lado une estrechamente la NC con los datos proporcionados por los documentos Miccinelli, pues solamente quienes estuvieron al tanto de la existencia, del contenido y características de la NC, en sus más ínfimos detalles, podrían haber escrito los documentos de Nápoles.

Por otra parte estos manuscritos han resultado de un incalculable valor historiográfico, pues gracias a ellos hemos podido avanzar en una serie de pesquisas hasta ahora incompletas. Mucho de los problemas de investigación se deben fundamentalmente a la quemazón de documentos comprometedores, que el año 1617, llevó a cabo en Roma el General Vitelleschi. Este acto de violencia parecía habernos condenado, sin solución, a lidiar con el puzzle incompleto de la vida de la Compañía de Jesús. Sin embargo, gracias a la importante información que nos han proporcionado los documentos Miccinelli, hemos aumentado de manera significativa nuestros conocimientos referentes a los serios problemas que vivieron los jesuitas durante su primer siglo de existencia en el Perú. Actualmente podemos confirmar la existencia de una pujante corriente contestataria a la historia *oficial* autorizada en el virreinato peruano por sus autoridades político-administrativas, lo que explicaría la escritura de la NC en las circunstancias en que se hizo. Dentro de esta problemática, el caso del Padre Valera sería uno entre otros.

Todo esto, a nivel de los estudios jesuitas representa una verdadera revolución y podemos sostener que esta área de estudios es, hoy por hoy, mucho mas atrayente que hace unos pocos años atrás.

El historiador francés George Duby, interrogado por Guy Lardreau, respecto a cual representaba para él la más interesante de las evidencias, le respondió que esta se hallaba en lo *no-dicho*. (Ankersmit, 1997:28) El problema jesuita durante su primer siglo de existencia en el Virreinato peruano, tal como ha sido expuesto a lo largo del simposio, ha colocado de relieve la enorme peso del *silencio* y del inconmensurable espacio que ocupa en nuestro quehacer habitual, lo *no-dicho*. Los documentos Miccinelli en este caso representan un elemento, de gran valor. Lo que transforma en muy lamentable la curiosa oposición ejercida por algunos peruanistas a aceptarlos.

Podemos simplemente señalar que contra las actitudes que se niegan a admitir versiones contestatarias a la historia oficial peruana, la historiografía de hoy a través de un *continuos playing with the memory*, a abierto los temas historiográficos a enfoques de perspectiva dejando atrás los abordajes unilaterales. Esto contribuye a crear un ambiente de mayor tolerancia académica y sobre todo de mayor capacidad de aceptación de las diferencias de opiniones del otro.

Para terminar queremos agradecer a todos aquellos que con su valiosa contribución, tanto directa como indirectamente, ayudaron a hacer realidad el presente volumen que esperamos que sea un aporte valioso a la renovación de los estudios jesuitas y a la dilucidación del "misterio" Miccinelli.

Laura Laurencich Minelli
Paulina Numhauser Bar-Magen

Notas

(1) Desgraciadamente este es un problema muy actual. La Biblioteca Real de Copenhagen en un intento por impedir que realicen su trabajo nuestros investigadores ha negado su acceso a la *Nueva Coronica y Buen Gobierno,* fuente de su propiedad. El pretexto ha sido que esta crónica se encuentra publicada íntegramente en la página web de la Biblioteca. Hecho poco ético, sobre todo considerando que esta fuente es también patrimonio público y debiera de estar a al libre disposición de los especialistas. Como cualquier estudioso podría explicarlo existen una multitud de exámenes que un paleógrafo o cualquier estudioso que necesita revisar de manera mas detenida una fuente, le es imposible practicar a través del Internet. Por lo tanto esperamos que esta política arbitraria de la Biblioteca Real de Copenhagen se rectifique, a la brevedad posible.

Bibliografía

Adorno, R y Boserup, I
2003 *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala´s Nueva corónica y buen gobierno* Museum Tusculanum Press Copenhagen.
Ankersmit, F.R.
1997 Historiography and Postmodernism, Jenkins, ed. *The Post modern History Reader*.
Ferro, Marc
1989 *A Historia Vigiada* Martins Fontes.

EL PUNTO DE VISTA EUROPEO
Cultura y política jesuíta bajo Claudio Acquaviva (1581- 1615)

Flavio Rurale (1)
Universidad de Udine

Introduccíon

Fragmentación y pluralidad

Con respecto a algunos problemas conectados a la historia eclesiástica de los siglos dieciséis y diecisiete es interesante comparar el Viejo y Nuevo Mundo. Desde este punto de vista, al pasar de Europa a América, podemos afirmar que nos encontramos a nosotros mismos no tanto frente a nuevas preguntas, sino tal vez a una amplificación de ellas y un estrechamiento en algunos de sus aspectos. No pienso en los nuevos contenidos de los debates culturales y políticos impuestos por las urgencias del Nuevo Mundo, en particular por la compleja y difícil relación entre los conquistadores y los pueblos conquistados; por el contrario, me refiero a la dinámica interna de la sección eclesiástica, a las relaciones entre sus diferentes componentes, a los problemas no resueltos concernientes a la organización de la Compañía de Jesús. De manera que, comenzando desde la realidad Europea, tratare de individualizar algunos de estos problemas: la relación entre la autoridad civil y religiosa, el fragmentación y pluralidad de la Iglesia Romana, la originalidad de la Compañía y su cercanía a las Cortes católicas Europeas, las disensiones dentro de la Orden durante el generalato de Claudio Acquaviva, las opues-

tas experiencias culturales y políticas de sus miembros, la cuestión de obediencia. Y entonces, seguiré su desarrollo en el área Americana, para ver si en las colonias asumen diferentes rostros, si confirman la apariencia que muestran en el Viejo Mundo. Como Adriano Prosperi escribe: "poiché la scena europea conserva sempre un'importanza fondamentale, come quella in cui gli ordini missionari reclutano proseliti e dibattono i loro metodi e le loro esperienzi, si puó partire da qui" (Prosperi 1999:45).

Conocemos bien como algunos paradigmas historiográficos ya no son apropiados para explicar la sociedad del Viejo Régimen. No tiene mucho sentido, por ejemplo, hablar del Estado del siglo dieciséis/diecisiete como un Estado Moderno (que es un Estado con un poder central, tendiente a una secularización, capaz de controlar apropiadamente su territorio a través de un sistema burocrático). En realidad los métodos y prácticas existentes en una Corte y su sistema de "gracia", típico del Viejo Régimen, que apoyan y autorizan la licencia de espacios de excepción, enclaves y áreas sin impuestos, las "continuas negociaciones" entre los diferentes representantes políticos pluraliza estos espacios de independencia y privilegios, tanto en la esfera secular como en la eclesiástica.

Tampoco, es correcto hablar de una Iglesia Romana singular. Las órdenes religiosas, así como la Sociedad de Jesús, no son en absoluto un ejército al servicio de Roma. La Sociedad en si misma no fue una orden monolítica. Analicemos este aspecto: la distancia entre las colonias y las cortes Europeas católicas magnifica el fenómeno con el cual se ha debido confrontar la Curia papal en Europa. La institución del *juspatronaje* es un ejemplo entre esta relación entre el papa y los príncipes. Este aspecto puede ser tomado en consideración para hacer una comparación. En América el "real patronato" Español confirma el fenómeno ampliamente difundido y floreciente en Europa, enfatizando sin embargo estos aspectos dentro de los límites de la intervención romana.

Los fundamentos de este sistema

Me encuentro a mi mismo más a gusto con otros conceptos. Creo que pueden ayudarnos a entender mejor la era con la que estamos lidiando. Así, que me gustaría recordar algunas palabras claves, algunos conceptos que son el punto de referencia de nuestra lectura. Ellas son:

1. La importancia de la fe religiosa en el Viejo Régimen.
2. La fragmentación del sistema de poder, de las instituciones gubernamentales, civiles y religiosas.
3. La pluralidad de las iglesias (no solo de las de diferente fe, sino también en el sector católico).
4. La importancia de la Corte (con sus partidos), como "el" lugar de decisión política (la corte del Papa actúa como cualquier Corte de un rey católico o cualquier corte de un príncipe italiano).
5. Las relaciones familiares y los favoritismos, el sistema de patronazgo que determina la dinámica socio-política.

En los siglos XVI y XVII la real fuerza de cohesión es una mentalidad religiosa común en la que domina la cultura de este período: pensemos sobre el rol social de los casuistas y la casuística, por ejemplo. La política no esta del todo seculariza, el típico rey no es el príncipe de Nicolás Machiavello, pero sí el de Giovanni Botero: la "razón de estado" cristiana impone la presencia de teólogos al lado del príncipe, como consejeros prudentes. Lo que escribe Las Casas sobre las responsabilidades del príncipe frente a Dios es un emblema común (en Europa y América) en el contexto cultural y psicológico; la carta de Las Casas a los ministros Españoles esta fechada el 20 de enero de 1531:

> "Il re deve rendere a Dio un conto rigorosissimo, piú severo ed esigente di quello che mai re abbia dato[...] Voi non avrete nessuna scusa se presterete fede a questi [governanti ed encomenderos, informatori interessati], cosí che, oltre ai peccati dei quali vi sarete resi partecipi, avrete l'obbligo di restituire tutti i beni e le ricchezze di cui gli altri derubano queste genti, anche se non ve ne venisse in mano neppure uno spicciolo" (Cantú 1992:140).

De todo esto emerge la importancia de dos caracteres: el teológo y el confesor. Son muy similares a un atalaya: "sentinella e scolta di Dio e del re, nel senso teologico-profetico e razionale economico del termine,

"deve" far sapere al principe ció che è utile e dannoso all'impero e alla cristianitá" (Piras 1998:17,78). Juegan, además un papel muy importante en las Cortes como en la sociedad. El conocimiento y las habilidades de los religiosos son muy amplias: van desde las finanzas hasta la balística. Podemos notar esto en los diferentes oficios gubernamentales e institucionales que ejercieron: por ejemplo en la monarquía católica el confesor dominicano del rey estaba encargado de las políticas eclesiásticas, con responsabilidad en las finanzas, él fue también el inquisidor general y asistió a las Juntas de gobierno a*d hoc*.

En el marco colonial hubo religiosos que también llegaron a detentar una función vicarial por encima de la autoridad secular, cuyas habilidades en el campo de la burocracia y organización eran muy limitadas. Charlotte de Castelnau-L'Estoile y C.A. De Moura Ribero Zeron (1999:335-338,342) escriben acerca de la experiencia brasileña:

> "le document 'Algunas advertencias para a provincia do Brasil' révèle la complexité de l'entreprise missionarie, comme entreprise à la fois politique, économique et religieuse, [...] que l'historiographie traditionelle a occulté au profit d'une approche exclusivement spirituelle [...] Dans sa perspective, la mission au Brésil est désormais définitivement insérée dans una logique coloniale, et se démarque progressivement de la vision du centre de l'Ordre, à Rome [...] Le général Claudio Aquaviva a cherché en vain depuis 1597 à retirer aux missionaires jésuites l'administration temporelle des Indiens qui leur avait été confiée officiellement par de récentes lois de la couronne [...] L'opposition des colons contre ce qu'ils perçoivent comme une mainmise des jésuites sur les Indiens est très forte, notamment après l'entrée des pères en concurrence pour la production de la canne à sucre (autorisée tardivement par Aquaviva en 1590) et de produits destinés au marché intérieur".

Me he referido a la fragmentación del sistema político y de la misma Iglesia Romana. Muchos casos ilustran las palabras de O'Malley sobre el Arzobispo Carranza, "las confusas y encubiertas redes de jurisdicciones, lealtades y políticas político-eclesiásticas y los antagonismos dentro del Catolicismo" (O'Malley 1993:317). La opinión de Kamen sobre España puede ser extendida a otras realidades geográficas y también al siglo dieciséis: "The immense confusion of jurisdictions presented a major obstacle: churches, monasteries, orders, secular lords, bishops, towns, the Inquisition" (Kamen 1985:200). Las iglesias nacionales (la de Castilla y la Francesa, "en Italia cada ciudad es una iglesia!") Confirman esta situación. Además de esto había un vínculo orgánico entre los clérigos regulares y cualquier corte católica (y no solo la Corte Romana).

Las órdenes religiosas

"Cada Orden es un Iglesia individual"

Yo pienso que el mundo de las órdenes religiosas puede ser comparado con el mundo dividido de los credos protestantes. Para comprender esto plenamente podemos comparar este mundo con el de los partidos y los grupos de poder y presión de una democracia occidental moderna. En este caso, todas las distintas posiciones políticas tienen como antecedente común los valores de la democracia; por el contrario, en el Antiguo Régimen el punto de referencia es la fe: sobre la base de estos valores las posiciones teológicas y políticas de las diferentes ordenes religiosas se enfrentaron y compitieron entre ellas mismas desde un punto de vista económico, jurisdiccional y cultural. Marc Fumaroli (1995:22) afirma:

> "Ognuno di questi ordini costituisce in effetti una chiesa vera e propria, in sintonia con una particolare sensibilità religiosa...In realtà tali ordini non sono che eresie scongiurate e trasformate in forze vitali [...] La competizione, la polemica, la rivalità e l'emulazione fanno così dell'unità cattolica una varietà conflittuale che il magistero e la diplomazia di Roma stentano a mantenere in un relativo equilibrio e a preservare dalla rottura".

Esta variedad de vínculos y lealtades se descubren a si mismas en los acuerdos relacionados con política, jurisdicciones y teologías, provocando algunas veces polémica, conflictos, y "guerras de escrituras". En la Europa post-tridentina comenzó un mercado concreto de hombres cultos que le impusieron a Roma y al papado la estrategia de enrolar intelectuales religiosos, basada en recompensas, gracias, mercedes, regalos e intercambios de servicios.

Es interesante notar lo que la Corte papal pensó respecto al papel de los teólogos cortesanos, confesores de reyes o ministros. De hecho los nuncios apostólicos los tuvieron en gran consideración e incluso trataron de contactarse con ellos e influirlos para ganarse su apoyo en sus causas para ganar apoyo como si ellos fueran "extraños" a la Iglesia Romana! Así, como el nuncio apostólico de Madrid escribe a inicios del siglo XVII, es necesario considerar el papel del confesor Dominico del rey, pero no debemos olvidar a los Jesuitas quienes son los confesores de los principales ministros pertenecientes a la misma corte!

A mediados del siglo XVII el problema emerge con toda su urgencia. Un recordatorio de origen Barberiniano confirma que el clero regular estuvo en el origen de los conflictos jurisdiccionales. De hecho,

> "Il male ci deriva dai regolari medesimi, i quali, tratti da grossi stipendii e dai favori che ricevono dai principi secolari, si sono rivolti alla difesa dei loro appetiti, cercano in mille modi di atterrare la giurisdizione ecclesiastica. Potrei addurre mille esempi. Valga per tutti quello di fra Paolo Sarpi servita. Non è dunque al parer mio più al proposito lasciare la cura di così grave affare, così generalmente, ai regolari. Ma bisogna allettare i più dotti o con le dignità, o coi grossi stipendii o col favorire le loro case e i loro parenti" (Rurale 1997:251-252).

Es interesante el notar que este hecho coincide con los años (1642-1643) durante los cuales el Secretario de Propaganda Fide Francesco Ingoli escribe al cardenal Antonio Barberini sobre la amarga controversia entre Propaganda Fide y los Jesuitas debido a sus privilegios y sus relaciones cercanas lazos con los príncipes seculares. (Piras 1998:245). Sin embargo como J. O'Malley afirma, "Nadal clearly showed that Jesuit promptitude in obeying the pope 'regarding missions' was not understood to extend to every area where papal authority might possibly reach" (O'Malley 1993:310).

Pero es un hecho que la misma experiencia con respecto a las misiones fue muchas veces una respuesta a la voluntad real. Una razón parcial del éxito de la Sociedad de Jesús fue el interés de sus miembros para encontrar un acuerdo entre una estricta política Romana y la necesidad de las autoridades seculares de contar con un clero nacional leal.

La originalidad de la Sociedad de Jesús

La originalidad de la Sociedad puede ser encontrada en este contexto. Esto se puede observar en diferentes niveles.

1. Tuvieron originalidad constitucional, originalidad en su organización, en su jerarquía, en el sistema de grados de sus miembros (pensemos en los padres profesos y los coadyuvantes espirituales por ejemplo), los cuales causaron muchos conflictos dentro de la misma comunidad.
2. Se encontraban, como ya lo hemos dicho, en una situación de alta competitividad entre las diferentes comunidades religiosas (Lea 1983:I 647). Cada príncipe, rey, duque u obispo debía prestar toda su atención a este aspecto. La originalidad de la Sociedad despertó envidias, celos, quejas, (Mancino 1999:29-34). Hasta el punto que a los papas se les exigió muchas veces que confirmen las instituciones jesuitas a través de decretos. En la segunda mitad del siglo XVI los papas alternaron reformas e intervenciones opuestas, aboliendo los "cambios" que sus predecesores habían introducido o exigido (El Papa Pio IV abolió las reformas del Papa Paolo IV; el Papa Pio V impugno no solo la ordenación de los Sacerdotes Jesuitas antes de haber tomado sus votos, y la lectura individual de las horas canónicas, sino también la fórmula del *acceptandorum collegiorum* en la que se basaba el rechazo de establecimientos incapaces de albergar un cierto número de jesuitas; los privilegios de la Sociedad fueron reconfirmados por Gregorio XIII sobre la base de las recomendaciones del comité de Cardenales; Sixto V murió antes de introducir novedades!). Estas repetidas intervenciones papales en las décadas posteriores a su fundación son una señal de la originalidad de la Orden jesuita, de sus privilegios, que ocasionaron la oposición y la sospecha de numerosos pontífices, de otras órdenes religiosas y de las autoridades episcopales.
3. Debemos considerar la aspiración de "vivir en el mundo", una de las principales características de la Orden de San Ignacio. No podemos ni siquiera omitir el cosmopolitismo de la elite de la Orden Jesuita, integrada por padres cortesanos y autónomos y que actua-

ban a menudo con independencia de Roma. En otras palabras ellos fueron jesuitas que concuerdan con un modelo noble, civil y urbano. La relación con las Cortes y los negocios seculares tuvo hasta donde lo podemos entender, una influencia sobre la obediencia Jesuita a Roma. El fenómeno es incluso más amplio en los territorios de las misiones. Pensemos en China según Matteo Ricci: pensemos sobre el proyecto de los padres Martín de Funes y Diego de Torres, profundamente estudiados por Giuseppe Piras: muestra todas las posibles elecciones y estrategias dentro de las cuales tales relaciones y dinámica (con las Cortes Romana y Española, y sus partidos), incluso si ellas no tuvieron buenos resultados debido al ostracismo general de los padres.

4. También tenemos que considerar el fuerte compromiso educativo. La elección estratégica de colegios en desmedro de las casas profesas es útil para comprender la competencia económica con otras comunidades religiosas y vincular a los Jesuitas al patronazgo de los fundadores. La apertura de los Colegios fue una razón de tensión no solo en Europa sino también en el Nuevo Mundo (Rurale 2001; González 2001). Después de Goa las fundaciones se incrementaron tanto en el mundo Europeo como no Europeo como una respuesta a un requerimiento superior proveniente de las elites locales.
5. El incremento de los Colegios permitió entonces la actividad intelectual de los padres de la Sociedad. De hecho, otro tema es la importancia de la vía intelectual hacia Dios. Como lo escribe Rivka Feldhay:

"Polanco found it necessary to differentiate between different ways of loving God: through oration and contemplation on the one hand, and through studies on the other. The separation of the way of studies from the divine way to salvation obviously granted a certain autonomy to the intellectual mission" (Feldhay 1987:200).

Los requisitos para la admisión dentro de la Sociedad incluían poseer una educación clásica, flexibilidad e inclinación hacia la espiritualidad, "pero no darse a ellas indiscretamente" (Rurale 2004:527, 535); como Everardo Mercuriano lo subraya en 1579, desde una perspectiva Jesuita, el excesivo uso de lo escolástico en las actividades pastorales de Carlo Borromeo involucrando el "cuidado de las almas" restringía la actividad intelectual de los Jesuitas. Las autoridades seculares y religiosas (reyes, ministros, príncipes, cardenales) esperaban que los Jesuitas fueran intelectuales, que se comportaran con modales cortesanos, que conversaran de todos los temas, que fueran bien versados en retórica, y que fueran capaces de resolver todos los casos de conciencia dentro de las esferas social, económica y política. El duque de Savoya dijo, hablando acerca del padre Achille Gagliardi "I enjoy his conversation and discourse; above all I need the Jesuit at hand to deal with matters important to my court".

De hecho, una parte del éxito de la Sociedad de Jesús tanto como su habilidad para mantener un papel importante en la "República de la Letra" estuvo conectada con su actividad misionera: hasta el siglo XVIII, los Jesuitas, conocedores de todo el mundo, conocían mucho de cultura, ciencia y costumbres de Asia y America.

6. Por último debemos destacar que entre las diferentes ordenes regulares del período, la Sociedad de Jesús fue aquella con la organización más centralizada y moderna. Esto no immpidió a las provincias en las cuales estuvo dividida la orden de San Ignacio, de mantener una cierta autonomía en las elecciones y estrategias; Antonella Romano (1999) representó bien este aspecto en su investigación sobre temas científicos.

Los Jesuitas en la corte

Todos estos aspectos lo mismo que los lazos con las cortes principescas, involucraron a los Jesuitas en un conjunto de problemas políticos y temporales, y tuvieron como podemos entenderlo fácilmente una importantes influencia sobre su disciplina, sobre su obediencia y obligación hacia su General como también hacia el papa. El fenómeno es más acentuado en los territorios de las misiones, como lo dijimos: tengamos en mente la China de Matteo Ricci, la experiencia de Funes, los eventos que en 1639 hicieron que los Jesuitas de las colonias Francesas buscaran su autonomía completa, escapando del control de la Congregación ro-

mana de Propaganda Fide (Sanfilippo 1998). Debemos subrayar que, en cualquier caso, estas elecciones y estrategias fueron posibles solamente dentro de las relaciones y la dinámica del sistema de la corte.

Cuando hablamos de teólogos y confesores cortesanos, nos referimos a una elite religiosa que se destacó del resto de la curia generalmente dependiente de señores espirituales y temporales: papas, reyes, cardenales, ministros y otros. Finalmente, el escenario social colocó a muchos Jesuitas al mismo nivel que la nobleza. Aquí debemos señalar que este papel en muchos casos, los llevo a compartir valores, comportamientos y decisiones estratégicas con la elite, en particular en asuntos relacionados con:

1. Los estándares de vida: recordemos las camisas de seda usadas por Jesuitas como Giulio Mazzarino y Fernando Mendoza: el primero fue denunciado a la inquisición por el arzobispo Carlo Borromeo, el segundo fue confesor de la condesa de Lemos, una mujer muy importante de la corte Española de Felipe III (Rurale 1992:226; Rurale 1998:344-346).
2. La defensa del comportamiento de los nobles y de sus intereses económicos.
3. Los planes de educación.
4. Las estrategias políticas y religiosas; en Milán por ejemplo, los Jesuitas se aliaron al gobernador y a la nobleza en controversias legales contra el arzobispo Carlo Borromeo.
5. El escenario social, que puso a muchos Jesuitas al mismo nivel de la nobleza (Cohen 1985).

Las actividades de los príncipes seculares y las nuevas necesidades religiosas y culturales de la nobleza colocaron a los Jesuitas en una posición privilegiada con la elite política.

La relación entre los Jesuitas y la Inquisición

Sin embargo es necesario subrayar la relación contradictoria de los Jesuitas con la Inquisición, o más bien con las Inquisiciones. Las órdenes regulares con todos sus privilegios alejadas del control de los obispos, estuvieron por un largo periodo, ausentes de la jurisdicción inquisitorial.

"The struggle went on intermittently until the beginning of the seventeenth century, when papal briefs of 1592 and 1606 decided entirely in favour of the Inquisition" (Lea 1983:I 646; Kamen 1985:154-155: "one of the liberties questioned by the Inquisition was the Jesuit privilege of not having to denounce heretics to anyone but their own superior in the order"; Gonzales Novalin 1990; Mancino 1999:29-34).

Los aspectos concernientes a la relación entre la Inquisición y la Sociedad de Jesús son numerosos:

1. La condición de la relación es de cualquier manera contradictoria y llena de conflictos, comenzando desde la cuestión de la "limpieza de la sangre": dejo de lado a algunos Jesuitas quienes rechazaron "to associate themselves with racialism", hay algunos quienes "take their race seriously" (Kamen 1985:124-133); hasta el punto de que Italia se convirtió en una especie de refugio para los conversos que deseaban unirse a la Sociedad. Este hecho nos permite el remarcar aquí una consideración hecha por Andrew Ross: "Whatever else Italians of the the sixteenth and early seventeenth centuries were, they were not conquistadores. Limpieza de sangre was of no concern to them as Italians" (Ross 1999:348-349) Esto explica el éxito de Valignano y Ricci tanto en Japón como en China. Pues su formación espiritual como el lugar donde trabajaban era diferente al de los americanos: primeramente la misión estuvo fuera de la autoridad política de algún poder europeo, y segundo lugar, la Sociedad estuvo trabajando en ambos sitios con dos culturas muy avanzadas.
2. La problemática relación con la Inquisición también se refirió a cuestiones culturales y libros prohibidos: nunca debemos olvidar como las diferentes personalidades que convivieron en la Sociedad de Jesús siempre apoyaron una posición de fuerte crítica contra las medidas de censura. Así Kamen dice analizando la decisión de la Inquisición de proscribir completamente el nombre de Erasmo y su trabajo: "The enlightened opposition of the Jesuits to any restriction on liberal writers came to nothing" (Kamen 1985:79).
3. Para algunos crímenes (*sollicitatio ad turpia* y preposiciones heréticas) los Jesuitas debían ser juzgados por una corte inquisitorial: algunos casos comprueban tal dependencia (sancionada por la V

Congregación General, y el papa Pablo V, 1606, como ya lo he mencionado); algunas veces, sin embargo, los Jesuitas pudieron evitar la Inquisición, estableciendo pactos dentro de su Orden religiosa o en la misma Corte Romana.

4. Los poderes de absolución otorgados a los padres de la Sociedad de Jesús parecen confirmar la hipótesis de una tercera vía entre el forum internum (el de la conciencia) y aquel externo de la Inquisición. La función de confesores y guías espirituales permitió a los Jesuitas, incluso si confesaban sus faltas, la posibilidad de evitar sus penitencias y la vergüenza pública, permitiéndoles la absolución de sus faltas como un privilegio;
5. Sin embargo, el papel de confesores le pudo dar igualmente a los Jesuitas la oportunidad de convertirse en informantes de la Inquisición. Como Stefania Pastore escribió en un reciente ensayo:

> "La storia del progressivo imporsi dei gesuiti a Siviglia dimostra [...] come la nascita di una serie articolata di missioni e 'ministerios' debba essere considerata come un fenomeno strettamente connesso ad esigenze di controllo e di repressione dell'eresia; e come molta parte degli obiettivi di lotta dell'Inquisizione sivigliana del periodo potessero essere stati individuati anche grazie al costante appoggio dei gesuiti, che potevano fornire un sistema di raccolta di informazioni più flessibile e meno sinistramente connotato di quello del Tribunale del Sant'Ufficio" (Pastore 2001:257; Prosperi 1996:576-577, Brambilla 2000:469-493).

La Sociedad de Jesús entre los siglos XVI y XVII

Sobre la base de este escenario trataré de colocar algunos eventos de la Orden Jesuita, sintetizando algunas etapas importantes:

1. Las exigencias de una reforma de la Sociedad de Jesús se incrementaron después de 1579, el año del gran conflicto entre los Jesuitas y el arzobispo de Milán, Carlo Borromeo; el riesgo, decían en Roma, era que se produjera un cisma dentro de la Iglesia. Justo a la muerte de Everardo Mercurian - primer Padre general no Español de la Sociedad (Mc Coog 2004) - una fuerte represión entorpeció el nombramiento de Claudio Acquaviva. C. Borromeo escribió a su agente en Roma, después del asunto Mazzarino: "In relation to what you write to me about this Society, for many years now I have seen it at a great risk of not collapsing one day". Por otro lado, le fue imposible tomar un acción directa porque, como el expresó "they have doubts about me because of my role in that father Mazzarino case, and they would have much more to say if I were to stick my nose into things that affect them more closely; but it would be good thing if others stuck their nose in". Esta posición fue probablemente compartida por mucha gente de la curia Romana y por muchos Jesuitas también.

2. La misma exigencia pero con una motivación diferente, en lo que concierne a la Corte de Felipe II. La identidad española en el origen de la Sociedad de San Ignacio se transformó para los Padres Generales en una carga cada vez más pesada. En los años Ochentas del siglo XVI un nuevo equilibrio se estaba estableciendo. Dos procesos se sobreponían: el proceso de la des-hispanización y el de nacionalización de la Orden: el trastorno de los equilibrios, afectado por el peso de los partidos en la corte de Felipe II influyó también en la fortuna y en la mala fortuna de la Sociedad de Jesús en España (Martínez Millán 1998; Rivero Rodríguez 1996). La V Congregación General de 1593, particularmente, se vio obligada a afirmar el respeto de los Jesuitas a la Inquisición Española; este hecho creó a inicios del siglo XVII grandes problemas con Clemente VIII, cuando algunos Jesuitas de la Universidad de Alcalá, culpados por haber criticado al Papa, fueron tratados por la Suprema con particular consideración, causando la ira de este. Al mismo tiempo, por el otro lado, los procesos de nacionalización de la Orden se sustentaba por si mismos; la absolución de Enrique IV por el papa (1595) es el momento mas importante de este proceso. Estos hechos limitaron la circulación original de los Jesuitas entre las diferentes ciudades Europeas, establecimientos de colegios; en cada pequeña comunidad las altas tareas son cada vez más sustentadas por *naturales*, es decir los nativos pertenecientes a los dominios del príncipe. El fenómeno de restricción cultural fue una consecuencia de esto, (Felipe II ya había experimentado esto prohibiendo asistir a las universidades Europeas a sus estudiantes; a inicios del siglo XVII Felipe III continúa esta política

exigiendo, por ejemplo, enviar a las misiones solamente Jesuitas Españoles).

3. Entonces surge el asunto místico. Los proyectos sociales y políticos de los siglos XVI - XVII preservaron su origen religioso; algunos políticos radicales hallaron en la experiencia mística una tierra fértil. Bien, precisamente los lazos con el grupo de Jesuitas abiertos a una renovación devota, sensibles con la experiencia mística (mas y mas debilitados por el gobierno de Acquaviva), caracterizó también el proyecto revolucionario de Martín de Funes y su política a favor de los nativos Americanos. También recuerdo la propuesta para una solución del conflicto Franco - Español a finales del siglo XVI, la cual ve al Jesuita Achille Gagliardi y a su penitente y visionaria Isabella Berinzaga, al gobernante español de Milán y al embajador Veneciano como protagonistas (Cozzi 1963). No estamos tratando con posiciones y proyectos completamente nuevos: pensemos acerca del programa de algunos reformistas de principios del siglo XVI, quienes creyeron en la necesidad de una reforma interna de la Iglesia.
4. Las emergencias políticas del período precisaban de constantes discusiones sobre temas como la naturaleza del poder del rey y el tiranicidio (los derechos de los sujetos para matar a un rey tirano): los Jesuitas estuvieron en medio de este debate. Acquaviva intentó vigilar el papel político de los teólogos y los confesores de la Corte a través de algunas interposiciones en los primeros años del siglo XVII. Pero la ambigüedad de esta intervención estuvo en sus propias afirmaciones: "El confesor piensa que la gente no cree que es poderoso ni hábil para disponer libremente de los príncipes" (Rurale 1997: 362 - 365). La confesión se convierte - en palabras del padre General - en una cuestión pública, de gran peso político. Así, un Jesuita no puede ser - escribe él - el confesor del duque de Condé porque él se reveló contra la soberanía de Enrique VI (la Orden es enviada a Milán por Acquaviva en Abril de 1610). Las medidas contra la teoría del tiranicidio establecidas por Acquaviva serán reimpuestas por su sucesor, el padre Vincenzo Vitelleschi. Mas y mas preocupado por la inmensa producción de textos históricos y políticos, Vitelleschi prohibió la impresión de cualquier trabajo que contuviera críticas y ataques contra soberanos, príncipes, ministros del rey, autoridades.

Los problemas bajo Claudio Acquaviva

De todas maneras muchas dificultades aparecieron en la Sociedad de Jesús mientras Claudio Acquaviva estuvo al mando:

1. La creciente demanda por colegios desafortunadamente coincidieron con el aumento de requerimientos de Jesuitas por parte de los reyes, príncipes, ministros, nobles y otras autoridades.
2. El extremo y estricto generalato pro hispano de Borja exacerbó las reales tendencias cismáticas, las cuales estallaron - como lo he dicho - en 1580, durante la administración de Claudio Acquaviva.
3. Sin embargo la Orden era joven y aún comprometida con el proceso de auto definición: su organización interna todavía no había sido puesta a prueba; las distinciones entre los grados no estaban aún claras; su espiritualidad distintiva todavía no había sido articulada (aunque fue acusada de adherirse a doctrinas sospechosas); su proceso de formación todavía no se había estabilizado.
4. La disensión persistió dentro de la Sociedad con respecto a los grados y a los extensos períodos de formación de sus miembros (los cuales podían durar quince o veinte años antes de la solemne profesión).
5. Su Constitución estuvo aún sujeta a críticas dentro y fuera de la Sociedad; muchas veces Acquaviva advirtió a su gente que no permitieran que las leyeran laicos, así como también de no hablar sobre el gobierno de la Sociedad (acerca de las elecciones hechas por el padre general y por sus asistentes), y sobre su jerarquía interna.
6. La Orden fue acusada de mediar en cuestiones políticas y asuntos del Estado; no solo porque los Jesuitas estaban involucrados en asuntos del Estado (recordemos su actividad económica, política, militar y diplomática), sino también porque debatían la naturaleza de la soberanía, el derecho a la resistencia, la relación entre el poder temporal y espiritual, las relaciones entre papas y obispos, la naturaleza y limitaciones de la intervención papal en las políticas del Estado.
7. Por esta razón la división política interna se incrementó en todas partes, especialmente en el área americana, "entre religiosos italianos y españoles" (Oliva 1998: xxv).

El aspecto cultural y político de la actividad misionera

El debate sobre misioneros giró en torno a algunos problemas que permanecieron sin ser resueltos por un largo tiempo:

1. la legitimidad o ilegitimidad de la violencia contra los indígenas americanos (política de Sepúlveda, Sánchez y de Possevino opuesta al proyecto de reducciones): en todo esto hay un eco del debate político que en Europa concierne a la relación gobernantes - sujetos, el contrato sobre el cual la sociedad civil esta fundada, la legitimidad de la rebelión.
2. A principios del siglo XVI, la interpretación de las Sagradas Escrituras y la expectación de las profecías causada por el descubrimiento del nuevo mundo justificaban la aceleración de la actividad de conversión. Yo creo que las siguientes convicciones deben ser consideradas: las ideas milenaristas fueron difundidas, los cálculos hechos por Cristóbal Colón y otra gente coincidían con la fecha en la que el mundo se acabaría en 1656 (en el siglo XVII los más radicales rebeldes ingleses también estaban seguros de esto!). En Europa la excitación era grande, los misioneros creían que la conversión era su última tarea. Los Franciscanos fueron sobre todo los protagonistas de esto. Se sentían parte de un plan de la Providencia. De estas convicciones derivaron la violencia de los conquistadores y encomenderos: violencia que ayudaba a acelerar los tiempos de conversión (Prosperi 1996: 565 - 566; Prosperi 1999). En la segunda parte del siglo XVI la Sociedad de Jesús se convirtió en la protagonista de la acción misionera. No adoptó la visión profética desde el principio del siglo. La Sociedad no hizo de la conversión nativa su único objetivo; ella los miró como seres humanos libres y tomó en consideración su organización social y política así como también sus necesidades de un largo período de conversión (Prosperi 1996: 586 - 587). Este era el proyecto de Funes: la libre voluntad tocada por la gracia, haría a todos los hombres miembros del cuerpo místico, a través del cual cada uno estaría unido a su prójimo. Funes tradujo su identidad mística en trabajo concreto (Piras 1998: 25; Ross 1999: 338). "L'originalità del loro stile apparve subito evidente: certamente originale fu la loro insistenza sulla qualità intellettuale della penetrazione nelle culture non cristiane" (Prosperi 1996:586). La cuidadosa selección de los candidatos para la misiones de China, India y Japón vinieron de esto. El "esfuerzo interpretativo" de los contextos sociales y culturales diferentes del europeo caracteriza, por ejemplo, la "Biblioteca Selecta" (1593) de Antonio Possevino (Di Filippo Bareggi 2003:288-290).
3. Hubieron diferentes estrategias para la aproximación a otros pueblos. La estrategia de acomodación pareció más cercana a la cultura y civilización de Japón y China lo mismo que su experiencia en reunirse con gentes. De hecho, nosotros estamos hablando de dos realidades históricas comparables a la Europea: ambas antiguas y apoyadas por una organización político - institucional la cual no permitía la conquista militar. En América del Sur se definió un sistema alternativo: algunos Jesuitas trataron de liberar a los indios de los encomenderos, organizando la sociedad nativa a través de sus propios instituciones individuales. Este papel político - social de los Jesuitas fue también el resultado, como lo he dicho, de la función del gobierno dada a los religiosos por las cortes Europeas en las tierras coloniales.
4. Todo esto fue muchas veces vivido de una manera contradictoria: por un lado el proyecto político de Funes estuvo basado en el aprendizaje de la lengua local, en las comunidades indígenas autónomas, en los planes escolásticos para los nativos, en la importancia del acto de caridad, y por el otro lado estuvo la tendencia a escapar de las misiones con el propósito de alcanzar las ciudades civiles Europeas. Muchos Jesuitas manifestaron modales cortesanos y vocación urbana: la "politezza" (urbanidad) y la civilidad de los pueblos Europeos fueron su llamado. Hay una conciencia de estas contradicciones en las palabras de Vespasiano Bonanici (Octubre de 1598):

"Dunque bisogna risolversi et uscir fuori di questi commodi del corpo. Et come posso io lasciare questi piaceri del corpo? Et soggiungevo: con l'andare all'Indie. Et qui cominciai a scaldarmi sensibilmente et dire: ecco già undeci anni sono stato nella Compagnia, et sempre in aggi, mangiato bene, vestito bene et commodo per tutti i luoghi et finirò la vita mia in un letto. E' possibile?" (Batllori 1960:87).

5. Finalmente, estuvo el problema de entrenamiento específico para los misioneros. Desde este punto de vista tenemos muy pocos estudios sobre la realidad colonial. Sin embargo, siempre estuvo viva en la Sociedad la preocupación de prepara a sus propios escolásticos para el apostolado hacia las diferentes clases sociales.

El conocimiento de elementos culturales y políticos fue la condición, por ejemplo, de una exitosa predicación en el área Italiana: el Jesuita predicador tenía que estar informado sobre esto; cada Jesuita solía prepararse para sus sermones estudiando las costumbres locales. Es interesante considerar lo que Antonella Romano (2003) dice acerca del entrenamiento de los Jesuitas destinados a las misiones: el portugués pensó de un modo específicamente educativo diferente del español.

Y es un hecho que el marco de formación que inicialmente estimuló el intercambio y la comparación entre Jesuitas de diferentes nacionalidades y culturas, se fue estrechando dentro de las fronteras de los Estados nacionales. De hecho, desde el siglo XVI la demanda de fundaciones específicas capaces de entrenar misioneros se ha incrementado. Las propuestas mencionadas anteriormente de Funes fallaron también debido a la oposición del padre General Acquaviva. Posteriormente, las cosas cambiaron solo de manera parcial con la fundación del Colegio de Propaganda Fide por Urbano VIII.

El Generalato de Acquaviva también marcó el inicio de la tradición historiográfica dentro de la Sociedad. El apoyó y estimuló una más y más amplia difusión del interés hacia la historia de la Orden y sus institutos. El estímulo reservó a los superiores locales el papel de escribir crónicas y recolectar documentos concernientes a cada fundación (casas profesas, colegios, actividades misioneras),esto marchó en forma paralela a la actitud natural de los padres, especialmente si estuvieron implicados en hechos y eventos excepcionales, a editar memorias, lo que enfrentó sin embargo, cada ves mayores preocupaciones políticas; de esta manera la censura interna no permitió la impresión de muchos textos de este tipo; algunas veces estos circularon secretamente, dejándole a los nuevos misioneros una evidencia tangible de las experiencias pasadas, problemas, dificultades y conflictos personalmente vividos por otros miembros de la congregación. Debemos recordar otro aspecto. En un escenario dominado por los religiosos europeos y por la competencia entre las diferentes órdenes, muchos testimonios procedentes de América fueron distorsionados por la publicidad. El investigador debe por eso prestar atención al uso interno, consolatorio y apológico de esta producción (Prosperi 1996: 591 - 592; Oliva 1998).

Sin embargo, creo que sería interesante examinar cercanamente este aspecto tomando en consideración, por ejemplo, la circulación de reportes y libros escritos por misioneros sobre sus actividades (Romano 2003). Esto nos ayudaría, tal vez, a conocer si la Sociedad pudo realmente tener a su disposición un clero misionero consciente de las dificultades y urgencias que llenar en las misiones no europeas.

Notas

(1) Estoy muy agradecido con L. Minelli y con P. Numhauser por su invitación. Dándome la oportunidad de visitar este país y reunirme con su gente. Recuerdo cuando tenía quince años: era el año de los trágicos acontecimientos de Chile. En esos días me reuní con algunos amigos para discutir, y tratar de entender lo que le pasaba a este pueblo. Esta fue una experiencia muy importante y significativa en mi educación política y moral *(Milán, diciembre 2003).*

Bibliografía

Batllori, M.
1960 Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento. In *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, pp. 83-89. Editrice Antenore, Padova.

Brambilla, E.
2000 *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo.* Il Mulino, Bologna.

Cantù, F.
1992 Bartolomé de Las Casas. La coscienza critica della conquista. *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2:129-152.

Castelnau-L'Estoile, Ch. de y Ribero Zeron, C. A. de Moura
1999 «_Une mission glorieuse et profitable_». Reforme missionaire et économie sucrière dans le province jésuite du Brésil au début du XVII^{e} siècle. *Revue de Synthèse* (Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches, editado con A. Romano y P.-A. Fabre) 120:305-333.

Cohen, V. Th.
1985 Molteplicità dell'esperienza religiosa tra i primi 1259 gesuiti, 1540-1560. *Annali Accademici Canadesi* 1:7-25.
Cozzi, G.
1963 Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la sede apostolica proposta dal p. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia. *Rivista Storica Italiana* 75:477-537
Di Filippo Bareggi, C.
2003 La formazione pastorale del clero in cura d'anime dopo il Concilio di Trento: dal *Catechismus ad parrochos* alla *Bibliotheca selecta*. In *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura società*. Editado con M. Sangalli, pp. 265-290. Edizioni dell'Ateneo, Roma
Feldhay, R.
1987 Conocimiento y Salvación en la cultura Jesuita. *Science in Context* 2:195-213.
Fumaroli, M.
1995 [1994] *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*. Transalted con Margherita Botto. Adelphi, Milano.
González Novalin, J. L.
1990 La Inquisición y la Compañía de Jesús. *Anthologica Annua* 37_:11-102.
Ianuzzi, I.
1999 Mentalidad inquisitorial y Jesuitas: el enfrentamiento entre el cardenal Silíceo y la Compañía de Jesús. *Cuadernos de Historia Moderna* 24:167-181
Kamen, H.
1985 *Inquisición y Sociedad en España en los Siglos Dieciséis y Diecisiete*. Weidenfeld y Nicolson, London.
Lea, H. Ch.
1983 *Historia de la Inquisición Española*. Traducida por A. Alcalá y Jesús Tobío. Fundación Universitaria Española, Madrid.
Mc Coog Th. (ed.)
2004 *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*, editado por Th. McCoog, Insitutum Historicum Societatis Jesu-The Institute of Jesuit Sources, Rome-St. Luis.
Mancino, M.
2000 *Licentia confitendi: selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
Martínez Millán, J.
1998 Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594). En *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, editado por F. Rurale, pp. 101-129. Bulzoni, Roma.
Oliva, G. A.
1998 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*, editado por C. M. Gálvez Peña. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

O'Malley, J. W.
1993 Los Primeros Jesuitas. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London (England).
Pastore, S.
2001 Esercizi di carità, esercizi di inquisizione. Siviglia 1558-1564. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 37:231-258.
Perez Villanueva, J. y Escandell Bonet, B.
1984[2] *Historia de la Inquisición en España y América*. Biblioteca de Autores Cristianos-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid
Piras, G.
1998 *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
Prosperi, A.
1996 *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Einaudi, Torino
Prosperi, A.
1999 *America e Apocalisse*. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa.
Rivero Rodríguez, M.
1996 La Liga santa y la paz de Italia ((1569-1576). En *Política, Religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, editado por P. Fernández Albaladejo, J. Martínez Millán, V. Pinto Crespo, pp. 587-620. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
Romano, A.
1999 *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*. École Française de Rome, Rome.
Romano, A.
2003 Arpenter la 'vigne du Seigneur'? Note sur l'activité scientifique des jésuites dans le provinces extra-européennes (XVI^{e}-XVII^{e} siècles). Manuscrito del Autor.
Ross, A. C.
1999 Alessandro Valignano: los Jesuitas y cultura en el Este. En *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, editado por J. W. O'Malley, G. A. Bailey, S. J. Harris, T. Frank Kennedy, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.
Rurale, F.
1992 *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*. Bulzoni, Roma.
Rurale, F.
1997 Il confessore e il governatore: teologi e moralisti tra casi di coscienza e questioni politiche nella Milano del primo Seicento. In *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, editado por E. Brambilla y G. Muto, pp. 343-370, Unicopli, Milano.

Rurale, F.
1998 Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese. En *La corte di Roma tra Cinque e Seicento.'Teatro' della politica europea*, editado por G. Signorotto y M. A. Visceglia, pp. 323-366, Bulzoni, Roma.

Rurale, F.
2002 Milano e Mantova: conflitti politici e culturali nei collegi-università della Compagnia di Gesù. In *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*, editado por G. P. Brizzi y R. Greci, pp. 53-68, CLUEB, Bologna.

Rurale, F.
2004 Carlo Borromeo y la Sociedad de Jesús en los 1570s. In *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*, editado por Th. McCoog, pp. ¿?. Insitutum Historicum Societatis Jesu-The Institute of Jesuit Sources, Rome-St. Luis.

Sanfilippo, M.
1998 Missionari, esploratori, spie e strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763). In *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, editado por F. Rurale, pp. 101-129. Bulzoni, Roma.

LOS MANUSCRITOS MICCINELLI COMO TESTIMONIOS DE LA EVANGELIZACIÓN JESUITA DEL PERÚ: efectos antiguos y modernos de una difícil comunicación

Davide Domenici
Dipartimento di Paleografia e Medievistica
Università di Bologna

Hace siete años, se presentaron por primera vez en el medio académico, las iniciales noticias acerca del conjunto documental hoy conocido como Manuscritos Miccinelli, cuyo contenido complejo y sorprendente conlleva fuertes implicaciones sobre nuestra percepción de la relación entre los jesuitas y el mundo indígena en el Perú colonial y, más en general, sobra la historia misma de la presencia jesuita en Perú y de su política religiosa.

A partir de la mencionada publicación, se ha desarrollado una fuerte polémica que en muchos casos ha sobrepasado ampliamente los límites de un normal debate académico para transformarse en una verdadera "guerra" personal entre los estudiosos involucrados.

No es este el sitio adecuado para resumir todos los detalles del áspero debate, pero lo que nos interesa subrayar es que, en nuestra opinión, una de las causas principales de la violencia del debate ha sido un nivel de comunicación crónicamente problemático.

Irónicamente, los problemas de comunicación parecen haber caracterizado toda esta historia desde un principio. Según la versión de la *Historia General del Perú* de Garcilaso la Vega (I, 22), ya en la plaza de

Cajamarca (donde según los documentos Miccinelli se habría dado el engaño del vino envenenado ofrecido a los comandantes del ejército inca) Atahuallpa se quejó de la incapacidad del intérprete Felipillo que traducía las palabras de Valverde. Después le tocó a la carta de Francisco de Chaves (adjunta a uno de los documentos) - un intento de comunicación de una realidad escondida - a ser censurada por ilustres hombres de poder y clérigos hispanos. Blas Valera, en su intento de divulgar su versión de la historia peruana tuvo que asumir, según los documentos Miccinelli, el plagio de Garcilaso de la Vega y después esconderse detrás la imagen del hombre-biombo Guaman Poma; JAO, uno de los autores de *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* tuvo que escribir en código cifrado, según la costumbre jesuita, para comunicar sus verdades "peligrosas"; el interés para una posible comunicación secreta fue lo que impulsó el Principe de Sansevero a defender los quipus y hasta a inventar un sistema de nudos para comunicaciones militares y amorosas; hoy, en fin, los académicos divididos en dos "partidos" opuestos parecen hablar dos lenguas distintas, sin posibilidad alguna de comunicación.

El "rumor" de las acusaciones y de las invectivas ha sistemáticamente obscurecido las noticias, los estudios y las observaciones que hubieran sido más productivas para el estudio de los documentos y para una serena evaluación de su autenticidad y de la veracidad de sus contenidos. La discutible presentación "por partes" de los documentos hizo que muchas de las críticas expresadas por especialistas se hayan revelado parciales y sin fundamento, justamente por falta de conocimiento de todos los aspectos del problema.

Aprovechando la oportunidad que tuve de observar muy de cerca el desarrollo de toda la polémica, así como de gozar de la amabilidad de la propietaria de los documentos y de sus principales estudiosos italianos, decidí tratar resumir toda la larga y compleja historia del debate en un volumen que escribí junto con mi padre (Domenici y Domenici 2003), publicado por el momento en lengua italiana. Si bien el texto no se planeó como destinado a especialistas, creo que algunas de sus partes puedan resultar útiles para un mejor desarrollo de la discusión académica y por lo tanto creí útil reportar aquí, en lengua española, un resumen de las principales críticas que han llevado a algunos especialistas a descartar desde un principio, y sin mayor fundamento, la posibilidad de que los documentos sean auténticos o, por lo menos, dignos de ser evaluados.

No entraré en las críticas generales a sus contenidos y de los muchos aspectos interesantes del debate, para lo cual remito al volumen citado. Lo que interesa aquí es reportar y contrastar algunas de las críticas formuladas, y especialmente las que indicarían que los documentos Miccinelli son falsos sin duda alguna, cortando así desde un principio cualquier posibilidad de debate académico.

Voy entonces a enumerar aquí las principales críticas que se han formulado a los documentos Miccinelli, adjuntando en letra cursiva la respuesta ofrecida por los estudiosos de los documentos (1).

- En la hoja 5v de HR se ve claramente un sello sobre el cual pasa la letra: se trata de una prueba del hecho de que HR ha sido escrito sobre papel antiguo reutilizado en la elaboración de un falso (Estenssoro 1997: 568).
- *No es cierto. En la hoja 5v de HR (que Estenssoro ha visto en fotocopia) no existe ningún sello (Animato 2001: 89).*
- En la hoja 3r de HR aparece un sello en forma de estrella cuya posición excluye que se trate de un sello de clausura: es una prueba del hecho de que HR ha sido escrito sobre papel antiguo reutilizado en la elaboración de un falso (Estenssoro 1997: 568).
- *El sello jesuita en la hoja 3r de HR puede haber sido colocado por Illanes como una especie de auténtica antes de venderlo a Raimondo de Sangro (Animato 2001: 89).*
- El texto de JAC está escrito con letra libresca en dos columnas, hecho del todo extraño en un texto tan breve (Estenssoro 1997: 569).
- *El texto de JAC es simplemente una cursiva itálica y la escritura en dos columnas sirvió para ahorrar espacio, ya que JAC tenía que enlistar las palabras clave de los quipus reales (Laurencich Minelli 1998: 356; Animato 2001: 89-90).*
- El texto de JAC parece escrito con pincel y no con pluma (Estenssoro 1997: 569).
- *Falso, el texto de JAC está completamente escrito con pluma (Animato 2001: 90).*
- En el texto de Illanes la grafía del texto y la de la firma parecen diferentes; algunas letras parecen incluso modernas (Estenssoro 1997: 570).

- La diferencia es completamente compatible con la normal variación entre un texto y una firma, la cual se traza más automáticamente, Las letras no son modernas y se pueden encontrar ejemplos parecidos en documentos contemporáneos o incluso mas antiguos (Laurencich Minelli 1998: 358; Animato 2001: 90).
- La palabra "Jerusalem" en el texto de Illanes está entre comillas para subrayar su valor metafórico; dicho uso connotativo de las comillas es completamente moderno (Estenssoro 1997: 571).
- Las comillas están escritas con una tinta azul de pluma estilográfica, lo cual demuestra claramente que se trata de una intervención moderna en el texto, posiblemente realizada por el Duque de Aosta, cuya dedicatoria está escrita con la misma tinta (Laurencich Minelli 1998: 359; Animato 2001: 90).
- Los signos de ínter punción en el texto de Illanes son anacrónicos: faltan las comas antes de la conjunción que precede el elemento final de una enumeración; las comas separan de manera demasiado clara los complementos y no separan las frases nominales antes del pronombre *que* (Estenssoro 1997: 571).
- Los signos de ínter punción de Illanes no son anómalos con respecto a la gran variabilidad de la época (Laurencich Minelli 1998: 358). La falta de comas antes de las conjunciones y del pronombre que, además que en varios textos de la época, se puede verificar también en la dedicatoria que Garcilaso de la Vega escribió en la segunda parte de sus Comentarios (Animato 2001: 90-91*)*.
- En el texto de JAC publicado en el volumen *Quipu il nodo parlante degli Incas* se lee la palabra *genocidium*, neologismo creado solamente en 1944 (Estenssoro 1997: 571).
- *Se trató de un error de trascripción: el texto dice* geneae; dium *(Miccinelli 2001) o, según Laurencich Minelli,* gen. ocidium.
- En el texto de JAO aparece la expresión *lana alpacae*, la cual es moderna (Estenssoro 1997: 571).
- *La palabra* alpaca *no es moderna: aparece en el vocabulario aymara de Bertonio del 1612 (Laurencich Minelli 1998: 357; Animato 2001: 91).*
- JAO II hace graves errores de español, lo cual contrasta con el buen castellano de la obra de Anello Oliva (Estenssoro 1997: 568).

- *La frase que Estenssoro considera errónea no es de JAO, sino la citación de una plegaria de San Ignacio, que obviamente Estenssoro no conoce; además no es cierto que la obra publicada de Anello Oliva sea exenta de errores e italianismos, como ha subrayado el curador moderno de la obra (Animato 2001: 91; Miccinelli y Animato 2001: 450).*
- El mismo JAC hace errores cuando escribe en español, traduciendo una breve canción quechua: utiliza *ser* en lugar de *estar*, escribe *l'agua* en lugar de *el agua*, concuerda un verbo singular con un sujeto plural y no utiliza la tilde sobre la *n* (Estenssoro 1997: 572).
- *El uso de* ser *y* estar *no era tan codificado en la época; el error de concordancia entre verbo y sujeto no existe y algunos italianismos como el uso de apóstrofos son del todo normales en un texto de un italiano no destinado a la publicación y por ende no corregido por otra persona; la falta de la tilde se puede verificar en varios documentos de la época (Laurencich Minelli 1998: 357; Animato 2001: 92).*
- Las partes en quechua de HR presentan una sintaxis que no es quechua, sino española y parecen una traducción hecha con un diccionario por una persona que no conoce la lengua; en la pequeña gramática los verbos se presentan en forma infinitivo (sufijo *–na*) y no en la primera persona (sufijo *–ni*), lo cual corresponde al uso moderno; algunos de los términos son desconocidos; los genitivos de posesión utilizados en expresiones como "de oro" o "de fuego" son impropios (Estenssoro 1997: 573; Albó 1998: 321).
- *Efectivamente, las frases quechua parecen dictadas a una persona que no conocía la lengua (y, de hecho, Cumis debió tener escaso conocimiento de la lengua); las "rarezas" de la sintaxis son posiblemente debidas al hecho de que la persona que dictaba (el curaca Mayachac Azuay) debió ser ecuatoriano y posiblemente de lengua cañar y fuertemente catellanizado. La forma infinitiva de los verbos y los genitivos no son tan extraños, sino más bien demuestran que las reglas castellanas de gramatización del quechua no eran todavía rígidas; las palabras que Estenssoro considera desconocidas son de origen ecuatoriano (Gnerre, cit. in Laurencich Minelli 1998: 361-362).*
- El documento HR no corresponde a alguna tipología conocida (Estenssoro 1997: 574-575).

- *No, HR es un "secretum", tipología rara pero existente en los siglos XVI y XVII (Laurencich Minelli 1998: 356).*
- JAO afirma haber puesto en la *Nueva Corónica* los términos napolitanos *cavalluch* y *mulach*: en realidad aparecen las palabras *cavalluchan* y *mulachan*. Esto indicaría que HR es un falso, que Laurencich Minelli no ha observado lo que afirma y que el falsario ha utilizado una edición poco precisa de la *Nueva Corónica* (Estenssoro 1997: 575-576).
- *En la* Nueva Corónica *las dos palabras presentan de hecho el sufijo aymara –an, pero queda evidente que su raíz sea italiana* (cavalluch) *y no española* (caballuch)*,lo cual demuestra que JAO afirma la verdad (Laurencich Minelli 1998: 363-364; Animato 2001: 93).*
- Los documentos Miccinelli presentan demasiada documentación colateral, lo cual es muy raro y por ende sospechoso (Estenssoro 1997: 576; Bustamante García 1997: 564).
- *La observación no demuestra nada y el detalle de la abundante documentación relativa a Raimondo de Sangro es totalmente compatible con sus hábitos (Animato 2001: 93); me permito añadir que la documentación relativa a los siglos XIX y XX, la cual está aumentando gracias a las investigaciones de Francesca Cantù, me parece un elemento comprobante y no "sospechoso".*
- El sombrero que Guaman Poma lleva en el pequeño retrato que aparece en una de los papeles adjunto a EI es totalmente anacrónico y se parece mucho a los que hoy en día llevan las mujeres bolivianas (Ossio 2000: 114).
- *El mencionado sombrero no es tan anacrónico, ya que es idéntico a lo que aparece en el dibujo a la página 354 de la* Nueva Corónica *(Miccinelli y Animato 2001: 435-436).*
- El barco representado en el frontispicio de EI es de forma totalmente anacrónica (padre Borja Medina, comunicación reportada oralmente por el prof. Marco Curatola al Congreso de Roma en 1997).
- *Dicho barco no es tan anacrónico, ya que es idéntico a los dos barcos que aparecen en el mapa en la página 983 de la* Nueva Corónica *y en otros dos dibujos de la misma obra (Miccinelli y Animato 2001: 434-435).*

- Ningún Francisco de Chaves se menciona en la documentación antigua relativa a los hombres presentes en la batalla de Cajamarca; por lo tanto su carta adjunta a EI es falsa (Hampe Martínez 2001: 348).
- *Es posible que su desacuerdo con lo ocurrido en Cajamarca haya llevado a su exclusión de la documentación de la época, así como posiblemente ha pasado con otros personajes como Diego de Mendaña (Miccinelli y Animato 2001: 436).*
- El número de 177 hombres presentes en Cajamarca, reportado en la carta de Chaves, es erróneo, ya que el secretario de Pizarro, Francisco de Jérez, menciona solamente 106 soldados y 62 caballeros, totalizando así 168 hombres; por lo tanto, la carta es falsa (Hampe Martínez 2001: 348-349).
- *El numero de los participantes en Cajamarca es muy variable en las fuentes antiguas (donde varía entre 160 y 260), sin que ello sea razón para que todas estas fuentes se consideren falsas (Miccinelli y Animato 2001: 437). Además, añado yo, el numero ni es tan erróneo: el mismo Hampe Martínez nos recuerda que según Francisco de Jerez nueve hombres de la expedición de Pizarro se habían quedado en San Miguel; el número que aparece en la carta de Chaves corresponde entonces al total de los hombres de la expedición (168 + 9 = 177), equivocándose solamente sobre su presencia en Cajamarca.*
- Es curioso que la carta de Chaves reporte muy precisamente la fecha de la muerte de Atahuallpa (26 de julio de 1533), fecha que no aparece en ninguna de la crónicas de la época y que nosotros conocemos solamente gracias a los registros de la tesorería fiscal (Hampe Martínez 2001: 349, nota 12).
- *La observación de que aparezca la fecha de la muerte de Atahuallpa no es prueba de falsedad y es posible que dicha fecha haya sido mencionada por el mismo Pizarro en la carta escrita al Rey tres días después, hoy perdida (Miccinelli y Animato 2001: 443).*
- En el texto de JAC aparece la expresión *Ser supremo* para indicar a Dios, la cual se utilizó solamente a partir del siglo XVIII (Estenssoro 1997: 571).
- *La expresión* Ser supremo *aparece desde la segunda mitad del siglo XVI y se encuentra también en la obra del jesuita Francisco Suárez, de 1597 (Laurencich Minelli 1998: 357; Animato 2001: 91).*

- En el texto de JAO aparece la expresión *hombres blancos* para indicar los españoles que en la época eran llamados *viracochas* o *chapetones* (Estenssoro 1997: 571).
- *La misma expresión aparece en textos contemporáneos y más antiguos, como los de Giovanni Botero, Baldassarre Castiglione, Annibale Caro, Tommaso Garzoni y Francesco Carletti (Laurencich Minelli 1998: 357: Animato 2001: 91).*
- La forma de la fecha que cierra el texto de JAO I, *de los Reyes 30 de julio 1637*, es completamente anacrónica (Estenssoro 1997: 572).
- *No es cierto; la misma forma aparece en cartas de la mitad del siglo XVI (Laurencich Minelli 1998: 357; Animato 2001: 91).*
- JAO utiliza la palabra *clítoris*, documentada por primera vez en 1615 y por lo tanto es muy extraño que aparezca en un texto de 1637 escrito por un jesuita en Perú (Adorno 1998: 374; cfr. anche Zuidema 2001: 375, nota 16).
- *La palabra* clitoris *aparece desde 1611 y ya en 1561 el medico italiano Falloppio había utilizado la palabra griega* kleitorís. *No sorprende que Anello Oliva utilice el término* clitoris, *es decir una palabra culta (Miccinelli y Animato 2001: 449).*
- Las marcas de agua de HR son del siglo XVIII (Albó 1998: 344).
- *No, las marcas son del siglo XVII; Albó cita de hecho una nota de Laurencich, Miccinelli y Animato 1995 donde simplemente un banal error hizo que apareciera XVIII en lugar de XVII.*
- Los tonos "almagristas" y sobretodo "lascasianos" de la carta de Chaves son sospechosos en un documento tan antiguo (Hampe Martínez 2001: 351-354).
- *Los que Hampe considera tonos "almagristas" y "lascasianos" demasiado tempranos son en realidad reflejos del legalismo y de la concepción de la "guerra justa", muy comunes en la época entre los soldados españoles; en las Indias ya se habían levantado voces en defensa de los indígenas, como por ejemplo las de los conocidos sermones de Antón de Montesinos del 1511 (Miccinelli y Animato 2001: 447).*
- La utilización del "don" para Pizarro en la carta de Chaves es extraña, ya que la primera mención de dicho título para Pizarro es de 1534 (un ano después) y, en realidad, Pizarro no tenía derecho al título hasta el octubre de 1537, cuando se le nombró marqués. Se trata de una "prueba contundente" del hecho de que el documento es más tardío de lo que afirma (Hampe Martínez 2001: 354-355).

- *El "don" era legítimo ya en 1533 ya que se refería al cargo de gobernador que Pizarro obtuvo en 1529; con este mismo sentido el mismo Carlos V se refiere a Cortés como "don" antes de su nombramiento como marqués. Pedro Cieza de León utiliza el "don" para Pizarro en el momento de las Capitulaciones de Toledo. El hecho de que el "don" no sea ligado al título de nobleza es atestiguado también por el hecho de que cinco de los participantes en Cajamarca obtuvieron dicho título. Además, Fernando de Luque llama "don" a Pizarro ya el 1 de agosto de 1533, es decir cuatro días antes de la carta de Chaves (Miccinelli y Animato 2001: 438-442).*

Si bien yo no tengo los conocimientos necesarios para llegar a alguna conclusión definitiva sobre los documentos Miccinelli, creo que todo lo anterior demuestra por lo menos que todavía no hay nada seguro acerca de ellos: ni su autenticidad ni, mucho menos, su falsedad. Lo único seguro es que para llegar a alguna verdad histórica se necesita continuar con el silencioso, continuo y minucioso trabajo de los historiadores, lejos de los rumores de la polémica. Sobretodo, se necesita volver a reanudar el debate entre los especialistas, dejando a un lado todas las convicciones preconcebidas. Por un lado, solamente la publicación de una edición facsimilar de los documentos permitirá a todos juzgarlos serenamente; por el otro, solamente una clara y serena comunicación académica ayudará el proceder a la investigación histórica. Con nuestro libro y con el presente artículo esperamos poder servir como "interpretes" para facilitar dicha comunicación; al mismo tiempo, esperamos poder actuar de manera más adecuada de lo que hizo hace mucho tiempo Felipillo en la plaza de Cajamarca.

Notas

(1) En el texto que sigue los nombres de los documentos son abreviados en HR (*Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*) y EI (*Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*). Para ulteriores informaciones sobre las críticas y las respuestas, véanse las referencias bibliográficas correspondientes.

Bibliografía

Albó Xavier
1998 La Nueva Corónica y Buen Gobierno: obra de Guaman Poma o de jesuitas?, *Anthropologica*, 16, pp. 307-348.

Animato Carlo
2001 Múltiples refutaciones y pruebas contra los cargos de los señores académicos, en defensa del documento Miccinelli, conocido como HR, en Francesca Cantú (a cura di), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de Septiembre de 1999*, Antonio Pellicani Editore, Roma, pp. 87-98.

Bustamante García Jesús
1997 Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino, *Revista de Indias*, 57 (210), pp. 563-565.

Domenici Davide
2000 I misteriosi manoscritti inca di Napoli/The enigmatic neapolitan inca manuscripts, *Ligabue Magazine*, 36, pp. 24-75.

Domenici Davide y Viviano Domenici
2003 *I nodi segreti degli incas*, Sperling & Kupfer, Milano.

Domenici Viviano y Davide Domenici
1996 Talking Knots of the Inka; a curious manuscript may hold the key to Andean writing, *Archeology*, 49 (6), pp. 50-56.

Estenssoro Juan Carlos
1997 Historia de un fraude o fraude histórico, *Revista de Indias*, 57 (210), pp. 566-578.

Hampe Martínez Teodoro
2001 Una polémica versión sobre la conquista del Perù: ¿Es auténtica la Relación de Francisco de Chaves (1533), en Francesca Cantú (a cura di), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de Septiembre de 1999*, Antonio Pellicani Editore, Roma, pp. 343-362.

Laurencich Minelli Laura
1998 Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: un estorbo o un acontecimiento?, *Anthropologica*, 16, pp. 349-367.

Miccinelli Clara
2001 Breve Clarificación e ilustración de los documentos Miccinelli, ambos dirigidos a los señores académicos, en Francesca Cantú (a cura di), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de Septiembre de 1999*, Antonio Pellicani Editore, Roma, pp. 99-110.

Miccinelli Clara y Carlo Animato
2001 Para integración de un debate abreviado por falta de tiempo", en Francesca Cantú (a cura di), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de Septiembre de 1999*, Antonio Pellicani Editore, Roma, pp. 431-474.

Ossio Juan M.
2000 Nota sobre el Coloquio Internacional 'Guaman Poma de Ayala y Blas Valera: tradición andina e historia colonial', Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de septiembre de 1999, *Colonial Latin American Review*, 9 (1), pp. 113-116.

Zuidema R. Tom
2001 Guamán Poma, Blas Valera y los escritos gesuitas sobre el Perú, in Francesca Cantú (a cura di), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de Septiembre de 1999*, Antonio Pellicani Editore, Roma, pp. 365-385.

EL VIRREY FRANCISCO DE TOLEDO COMO "PRIMER ANTROPÓLOGO APLICADO" DE LA EDAD MODERNA

Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI

Antonino Colajanni
Universidad de Roma "La Sapienza"

Francisco de Toledo, quinto Virrey del Perú, viejos y nuevos problemas de la segunda mitad del siglo XVI

Francisco de Toledo, Comendador de Alcántara, Mayordomo de Su Majestad Felipe II, ha sido un personaje de los más representativos e ilustres de la América colonial. Gran reformador, trabajador incansable, le dio al Perú la organización y estructuración que quedó en pié substancialmente hasta los primeros años del siglo XIX. Personaje difícil, rígido y moralista, vertical, centralista y autócrata, solitario y hasta misógino, generó en su vida aprobaciones, respeto y odio, censuras, críticas, conflictos y divisiones. Su monumental corpus de *Ordenanzas,* a pesar de la publicación relativamente reciente, espera todavía de ser examinado y analizado detenidamente desde el punto de vista histórico-jurídico. Y su celebrada *Visita General,* publicada en parte y estudiada en las últimas décadas - en lo que se refiere a los datos demográficos y tributarios - espera todavía un examen profundizado en lo que apunta a los problemas sociológicos y antropológicos que propone.

La literatura sobre Toledo es enorme y las dimensiones problemáticas diversas y complejas. El examen de su figura obligaría a una atenta

revisión de los problemas históricos centrales de la segunda mitad del siglo XVI: 1. La relación difícil y los conflictos indirectos existentes entre la Corona de España y la Iglesia (el Papado de Roma, por una parte, y las órdenes religiosas por la otra); 2. La fuerte influencia del pensamiento de Bartolomé de Las Casas (y de Francisco de Vitoria) sobre la actividad de todo el clero misional de la Colonia, a los veinticinco años de la muerte del Dominico, y la correspondiente represión y reacción antilascasiana en contra de la disidencia político-ideológica, que se desarrolló en el ámbito de una forma institucional autocrática de carácter religioso (la Inquisición); 3. La necesaria reestructuración del aparato económico institucional de la Colonia para fines de equilibrio interno (la reforma de la Encomienda), y para fines de incremento de la producción de excedentes destinados a la exportación hacia España (el problema minero); 4. La necesidad de organizar, sobre una base sólida de conocimiento directo de las situaciones locales, una *política indiana* sea a nivel legislativo – más apropiadamente – a nivel operativo y práctico.

Puede parecer paradójico que se le atribuya a Toledo la calidad de *antropólogo aplicado*, puesto que el quinto Virrey es reconocido como el "destructor" de las últimas autonomías territoriales de los Incas (guerra contra Vilcabamba), y el justiciero del último Inca Tupac Amaru. Y es bien conocido el intento fundamental del Virrey de reorganizar con fuerza represora la Colonia reconduciendo el poder absoluto a la Corona de España, demostrando – al mismo tiempo – la naturaleza de *usurpadores* de los Incas y la *legitimidad* de la conquista española del Perú. Pero hay que reconocer – por otra parte – que Toledo es un personaje nuevo en el escenario político del siglo XVI. El quinto Virrey parece atribuir – en forma mucho más intensa que sus antecesores – una importancia fundamental a la *investigación de campo*, y más en general a la recolección de informaciones de tipo social, para el proceso de *toma de decisiones*. Y sus *justificaciones* del proceso de acción política se basan muchas veces en la elaboración de informaciones de tipo social. Por las razones antes expuestas puede ser de utilidad, entonces, revisar toda la actividad y la producción toledana de fuentes propias de conocimiento (Cartas, Ordenanzas, Informaciones, Documentos de la *Visita*) de acuerdo a los intereses y bajo el punto de vista de la *antropología aplicada*. Me parece que algo se pueda añadir a los conocimientos actuales existentes sobre el quinto Virrey, considerando en forma específica las relaciones entre la importancia de la investigación social, el intento y la capacidad de interpretar el mundo indígena peruano, la actitud hacia la traducción de conocimientos en acciones sociales y en decisiones, y por fin la disponibilidad a la manipulación de la información para los fines de sustentar y justificar decisiones políticas.

Después de un período de interés relativamente limitado, los estudios sobre Francisco de Toledo han retomado últimamente sus fuerzas. Probablemente la monumental monografía de Roberto Levillier, y las investigaciones de Valcárcel, Urteaga, Zimmermann, son destinadas a ser substituidas por los nuevos estudios, actualmente en curso (1).

A pesar de lo tanto que se ha escrito, el período toledano necesita todavía – como se ha dicho - de mayores investigaciones a nivel de la problemática general. Y todo el difícil, complejo, y en ciertas cosas oscuro, período entre el 1550 y el 1620, nos podrá reservar todavía algunas sorpresas. Nuevos documentos, y nuevos enfoques, están estimulando muchos investigadores a revisar toda la documentación existente, por ejemplo, sobre el disenso religioso y religioso-político, en esta época. En lo que se refiere, en particular, a la represión, encarcelamiento, destierro a España, de sacerdotes de varias órdenes religiosas, valdría la pena de hacer una investigación comparativa entre los procesos formales ante la Inquisición y/o ante las autoridades de las órdenes religiosas, en contraposición con las historias de vidas, documentadas por medio de otras fuentes. Y por fin sería de gran utilidad revisar todos los datos existentes sobre los conflictos internos a las órdenes religiosas, con referencia al tema del trato con los indios y de las formas sociales de su evangelización. Un número muy consistente de personajes han representado la conciencia crítica y humana de la Iglesia americana de la época frente al problema de la Conquista y de la gestión del poder en la Colonia. Personajes como Francisco de La Cruz, dominico, quemado en Lima en el *auto da fe* de 1578 (véase la reciente monografía monumental de Vidal Abril Castelló), Pedro del Toro, dominico, Alonso Gasco, Miguel de Fuentes (estudiado detenidamente por Birckel), Pedro Llobet, Pedro de Cartagena, todos Jesuitas, y los más famosos y problemáticos Luís López y Blas Valera (también jesuitas los dos), merecerían un atento examen y análisis comparativo. En sus historias y en el tratamiento que todos los sacerdotes mencionados reciben de las instituciones, hay muchas cosas en común, que pueden revelar aspectos importantes de la época.

Con el tema mencionado está también vinculado el Virrey de Toledo, que tiene una rica y oscilante relación con los jesuitas, llena de grandes expectativas y de absoluta confianza inicial, y que llega después a un conflicto abierto. Y la relación con los jesuitas es central en la actividad de Toledo.

El interés que Toledo ha despertado es esencialmente de tipo histórico, y los numerosos trabajos dedicados al quinto Virrey han sido producidos por historiadores, demógrafos, especialistas de historia económica. A ratos ha aparecido también una perspectiva más orientada hacia las ciencias sociales, atenta a la reconstrucción del ambiente social y cultural del virreinato, y al personaje Toledo como *hidalgo del siglo XVI español* transplantado en la Colonia eferveciente de cambios sociales y culturales. Esta es la perspectiva que estamos intentando utilizar, cruzando nuestra mirada con la de los historiadores. Ya primero entre los antropólogos, hace años, Manuel Marzal había dedicado cierta atención a Toledo y a sus *Informaciones* en su estudio histórico sobre la antropología indigenista (Marzal 1986:123-146). Antes de Marzal, había hecho una breve referencia a Toledo Ángel Palerm, pero exclusivamente como malo ejemplo de las "*relaciones existentes entre la investigación etnográfica y el establecimiento de un sistema de dominio sobre la población nativa*" (Palerm 1974:226). En este trabajo me dedico a retomar y extender las observaciones del Padre Marzal, haciendo una *incursión* en el territorio de los historiadores, esperando haber sabido respetar sus reglas metodológicas y sus condiciones de investigación.

Lo que más me interesa es la relación entre Toledo y los indígenas peruanos, su *política indígena*, y su manejo del conocimiento social como base para la toma de decisiones. Intentaré también decir algo sobre el *clima cultural* de la época de Toledo, y trataré de captar su *punto de vista*, su *visión del mundo*, así como aparece en sus escritos y en diversos testimonios contemporáneos. También si estoy obligado, en esta ocasión, a limitar mis referencias directas a hechos y fuentes, a ser muy prudente adentro del inmenso corpus toledano, siempre tendré presente la complejidad y la intersección de los problemas principales de la época toledana: desde la legislación indígena de la Corona hasta las luchas entre religiosos y autoridades virreinales y eclesiásticas, hasta el problema tremendamente complejo del *lascasismo peruano*, y el de la *mita minera*, y por fin hasta los dos problemas fundamentales de la época, la *perpetuidad de las encomiendas* y las funciones cambiantes de las figuras sociales de los curacas.

La "Visita General" de Toledo

Como hacían los Incas apenas tomado el poder, así mismo Francisco de Toledo organizó un largo recorrido en todo el Virreinato, para tomar visión directa del estado de las cosas. El 22 de octubre de 1570, cerca de once meses después de su entrada triunfal en Lima, el nuevo Virrey sale de la Ciudad de los Reyes con su numerosa comitiva, de más de 50 personas, acompañado por los más grandes expertos que en ese entonces había en el Perú. Volverá a Lima cinco años después, y desde el 1571 hasta el 1575 su centro de operaciones y de viajes cortos de inspección será el Cuzco, el corazón del antiguo imperio incásico.

La documentación existente sobre la Visita de Toledo es muy parcial, no más de unas seiscientas hojas de las cerca de 8-10.000 que se habían producido. Dispersión y pérdida de documentos, incendios de archivos, nos han dejado una parte reducida de la documentación del trabajo realizado, y nos hacen imaginar la dimensión mucho más extensa de las informaciones originarias. Las publicaciones recientes y los análisis de algunos documentos de la Visita (Noble Cook y Málaga Medina, Julien y otros) demuestran la minuciosidad en la recolección de los datos, la extensión del territorio visitado, la percepción de las variedades sociales y económicas locales encontradas.

La Visita de Toledo hace parte, con muchísimos tratos de continuidad, de una tradición muy fuerte y de larga trayectoria en los dos virreinatos.

Como es bien conocido, las visitas eran operaciones de observación, inspección y descripción, a que la administración española tenía que recurrir para resolver problemas de gestión del territorio y de sus habitantes: primero para la determinación de los impuestos que los nativos tenían que pagar, pero también para problemas de ajuste de control social, de índole judicial, y más en general de carácter estadístico, económico, social y religioso.

Desde la Cédula real del 23 de julio de 1559, las Visitas llegaron a ser obligaciones para todos los lugares poblados por indios afectos a las encomiendas.

Si se mira a la consistente literatura existente sobre las visitas desde el punto de vista burocrático y jurídico y sobre todo de los estudios sobre los cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias (partiendo de la fundamental edición de Francisco de Solano), como también a los estudios y análisis más significativos sobre el tema (Fernando Arroyo Ilera, Jesús Bustamante, Guillermo Céspedes), aparece necesaria y evidente una conclusión: comparando la Visita de Toledo con las normas generales de la época y con el grupo muy importante de visitas realizadas anteriormente en el mismo Perú, se presenta con toda claridad el hecho de que la empresa del quinto Virrey es parte congruente de todo un conjunto homogéneo con el cual comparte metodología general de investigación, criterios de comprobación de las informaciones, intereses básicos y finalidades político-sociales. Son absolutamente similares los tipos de preguntas hechas a los testigos, las certificaciones de las declaraciones, etc. El listado de las visitas anteriores a Toledo, que han sido comparadas con los documentos producidos por el quinto Virrey no es largo, pero es significativo: Cristóbal Ponce de León (Provincia de los Conchucos, 1543), Juan de Mori y Hernando Alonso Malpartida (Indios Chupachos de León de Huánuco, 1549), Damián de la Bandera (Valle de Yucay, 1558), Iñigo Ortiz de Zúñiga (Provincia de León de Huánuco, 1562), Garci Diez de San Miguel (Provincia de Chucuito, 1567), Juán Roldán Dávila (Pueblo de Ferrañafe, 1568). Los documentos producidos bajo la dirección de Toledo durante su Visita muestran un *aire de familia* con los informes mencionados. Se vean por ejemplo los documentos de los visitadores nombrados por Toledo, como Pedro Gutiérrez Flores y Juán Ramírez Segarra (Provincia de Chucuito, 1572 y 1574), Juán de Hoçes (Pueblo de Cherrepe, 1572), y todo el documento de las *Visitas de Cajamarca, 1571-72/1578*, publicado por María Rostworowski: es evidente la intensidad investigativa, la extensión temática muy amplia, el deseo de documentar de una manera impecable unas situaciones sociales y económicas locales, a partir de los datos demográficos, que son fundamentales para el establecimiento del tributo.

Como en todas las visitas, aparece en estos documentos el difícil problema de como podría ser ajustada la realidad social del momento, y

del lugar específico, a las urgentes necesidades financieras del erario. Y aparece también muy claro que los problemas más candentes son: primero, la defensa de los indígenas de los excesos de los encomenderos, y segundo, la averiguación del estado en que se encuentra el proceso de evangelización, con la naciente estrategia de la *extirpación de la idolatría*.

El tema de la transformación del rol de las autoridades locales indígenas, como efecto de la doble ingerencia externa (antes de parte de los Incas conquistadores, lo que en algunas provincias es un hecho relativamente reciente, y después de parte de los conquistadores españoles) se abre lentamente un espacio en los documentos resultantes de las visitas. R. Mellafé describe muy detalladamente el problema en su contribución a la Visita de I. Ortíz de Zúñiga:

> "Había surgido un grupo intermedio cuyo factor indispensable era el curaca. Este actuaba de diferente manera, preservando a veces sus propios intereses, otras los de sus pueblos de indios, otras concediendo a las exigencias de su encomendero y allegados, pero en todo caso siempre de una manera diferente hacia arriba que hacia abajo, como un filtro que se fortalece a sí mismo, pero que al mismo tiempo pierde fuerza al plegarse un nuevo gran estrato social intermedio" (Mellafé 1967:343).

A este problema específico Toledo dedicará, como veremos, una gran atención. La Visita de Toledo es, entonces, parte integrante de una tradición de producción de informaciones en la Colonia, con características propias, formales y de contenido y con sus particularidades. Antes de todo, es la primera vez que un gobernante de su nivel (el substituto del Rey de España) se mete en camino y dirige él mismo personalmente el proceso de recolección de las informaciones.

Los reconocimientos del carácter extraordinario de la actuación del quinto Virrey son muchos.

Horacio Urteaga, en su monografía sobre Toledo, escribió: *"Y partió a practicar la visita general, magna tarea realizada con resolución y noble propósito, empeño no imitado después por gobernante alguno"* (Urteaga 1935:284).

Y en la Carta Anua que el Provincial del Perú envió a Roma al General de los Jesuitas Francisco de Borja en 1571, aparece la siguiente declaración: *"El Virrey emprendió un negocio muy arduo en estas partes, que ningún gobernador lo ha hecho, y es que ha querido visitar él en persona el Reino del Perú"* (citada en Huerga 1986:189). Por su parte, Zimmerman afirma en su monografía sobre Toledo:

> "El más grande administrador que España haya nunca enviado a Perú. El viajó en la mayor parte del Virreinato, cubriendo una distancia de más de cinco mil millas, e hizo todo esto en cinco años. Ningún otro Virrey inspeccionó el Virreinato con la intensidad y la profundidad que mostró Toledo" (Zimmernan 1968:278-79).

Y por fin, Guillermo Lohmann Villena nos permite adelantar el tema más importante de la empresa de Toledo, la conexión entre el conocimiento acumulado y la obra titánica de reforma del Virreinato:

> "El punto de partida de la estrategia transformativa toledana fue la Visita, única en su estilo realizada por un Virrey en la serie de los cuarenta que rigieron al Perú durante la época de la dominación española. A su entender, no cabía otro procedimiento para tomar el pulso a los principales problemas y adquirir un conocimiento directo de la situación" (Lohmann Villena 1989:236-37).

Si examinamos un rato los principios y las disposiciones que Toledo presenta en su *Instrucción General para los Visitadores* (Ciudad de los Reyes 1569-70, varias veces integrada con *Glosas, Aclaraciones, Adiciones*, "Apuntamientos aclaratorios", en el mismo 1570, en 1571 y en 1573), podemos apreciar el diseño del Virrey para la constitución de un patrimonio de conocimientos sobre las realidades sociales del Virreinato, por medio de las visitas, que pudiesen servir como base para tomar las decisiones, y al mismo tiempo como fundamento para elaborar las justificaciones y aportes de teoría política. Las dos dimensiones son estrechamente vinculadas la una con la otra.

El objetivo general, según declara el Virrey, es el objetivo común y corriente de todas las visitas: *"Determinar la tasa de los tributos, procurando que aquella sea la más justa y cierta y fija que se pudiere, de manera que ni los indios dejen de pagar lo que fuere justo, ni tampoco sean cargados demasiado"*. Muchas veces vuelve Toledo al tema del *buen tratamiento de los indios*, para que:

> "sean mantenidos en paz y en justicia, y que nadie los maltrate y injurie, y que los tributos que hubieren de pagar a Su Majestad, o a los encomenderos, sean moderados, de manera que en las tasas se tenga en consideración que a los indios, pagado su tributo, les quede con que se sustenten, a sí e a sus mujeres y hijos, y tengan haciendas y granjerías con que se aprovechen y vayan enriqueciendo y no empobreciendo, de tal manera que entiendan que por ser cristianos y estar debajo de la obediencia de Su Majestad, han de vivir más relevados y descansados que en tiempo de los Ingas" (Lohmann Villena y Sarabia Viejo 1986:11).

Esto es el *proyecto* de Toledo, a grandes rasgos. La mencionada *Instrucción* contiene el nombramiento de 65 entre *"Comisarios y personas que se pudieron hallar de más autoridad, confianza, experiencia en las cosas de esta tierra, y más celosos del bien de los naturales"*. Los encargados tendrán, primero, que notificar a los vecinos y encomenderos su próxima visita, después:

> "Nombrar lenguas que sean personas entendidas y cristianas y de fidelidad y confianza, que no sean sospechosos ni favorables a los indios ni a los españoles.... Y después harán juntar en el asiento principal de cada uno de ellos los caciques y principales y los demás indios que allí se hallaren y pudieren juntar....... Sucesivamente, oída una misa del Espíritu Santo, pidiendo a Nuestro Señor que alumbre vuestros entendimientos para que en todo acertéis y hagáis lo que convenga al servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad, y bien de los indios" (Lohmann Villena y Sarabia Viejo 1986:10-11).

Los encargados debían de hacer juramento en presencia del sacerdote y del escribano de la Visita. De esta forma se podía iniciar la reco-

lección de las informaciones. El listado de los temas es muy extenso y comprende todos los sectores, actividades, materiales e inmateriales, económicas, técnicas, sociales y religiosas, que uno se pueda imaginar. El objetivo final es también que *"sean reducidos a pueblos, y no sigan viviendo dispersos y derramados...., para tener mejor competente doctrina y mejor puedan ser industriados en las cosas de nuestra santa fe católica, y con más facilidad y comodidad se les pueda administrar los sacramentos"* (Lohmann Villena y Sarabia Viejo 1986:33-34).

La cuestión del *gobierno cotidiano* y de los poderes efectivos de los jefes indígenas está siempre presente entre las preocupaciones del Virrey. El mismo atribuye a su Visita la tarea de nombrar entre los indígenas alcaldes, regidores y alguaciles, para que ellos *tengan repúblicas fundadas* [énfasis mío]. En otra parte se dice: *"que se les ordene república con que se gobiernen [énfasis mío: nótese esta expresión] al modo de los españoles"*. La atención al tema de los caciques y principales es constante en todo el documento. Las instrucciones para la recolección de informaciones insisten mucho en que se averigüe *"si los posesores de títulos de caciques sean legítimos sucesores o están desposeídos los verdaderos señores que de derecho y conforme a las costumbres de indios deban suceder"* [énfasis mío] (Lohmann Villena y Sarabia Viejo 1986:19). La expresión apenas mencionada me parece sumamente reveladora de una concepción de la "sovranidad limitada" y cercana a la del *gobierno indirecto* por medio de los jefes locales, que fue propia de los sistemas coloniales europeos de los primeros años del siglo XIX (reconocimiento de la existencia de autoridades naturales, entre ciertos límites, pero las que quedan bajo la suprema autoridad de Su Majestad, y de su Virrey). La *Instrucción* sigue estableciendo que los Visitadores investiguen sobre:

> "Que jurisdicción [énfasis mío: nótese el término] tenían los caciques principales en tiempo del Inga sobre sus indios a sí sujetos y que era el oficio de los tales caciques y principales, y a que cosa estaban obligados por razón de dichos cargos; e que era su oficio "(Lohmann Villena y Sarabia Viejo 1986:19).

Aquí aparece entonces una concepción de la figura de los caciques como *entidades institucionales*, encargadas obviamente en su oficio actual por el Virrey, pero también proveídas de poderes *sui juris*, que vienen del pasado. Muchas veces se repite que la reducción se haga, *"en cuanto posible....a la voluntad y a contento de los caciques.* Y se prevee que haya ocasiones y lugares en donde se *puedan juntar el cacique y los principales e indios cuando hubieren de tratar de las cosas tocantes al bien público y gobierno del repartimiento"*.

No hace falta, de todas formas, una referencia frecuente a los personajes que hay que castigar: a los *hechiceros* y a los *apostatas y dogmatizadores* que – al parecer del Virrey – están creando problemas al correcto funcionamiento de la Colonia.

De lo anteriormente dicho aparece muy clara la intención de Toledo de constituir un corpus de conocimientos detallados, profundos y ciertos, sobre las situaciones locales. El Virrey es bien conciente de la necesidad de dedicar *tiempo* a la preparación del *buen gobierno*, y de basar las decisiones sobre la *experiencia*. Toledo se da cuenta también de la existencia de muchas variaciones regionales y consistentes *diferencias* internas al virreinato, que necesitan decisiones diferenciadas. En una carta al Rey del 8-2-1570 expresa muy claramente la opinión de que hay que ir con tiento en la promulgación de nuevas normas:

> "Para todas estas dificultades y otras que cada día parece que se han de ofreçer en el govierno destas provinçias en especial acerca destos naturales, siendo como es la tierra costumbres temple y naçiones y provincias tan varias que no es posible que por la orden de una ley ni ordenança se puedan todas gobernar porque lo que a unos fuere muy provechoso a otros será dañoso y así convernía que a los ministros de vuestra majestad que tienen la cosa presente espeçialmente viendo y reconociendo la tierra y las diferentes provinçias y neçesidades della pudiesen acudir al remedio destos extrahordinarios para proveer y mandar lo que mas conbiniese". (De Toledo 1921 [1570]:353).

Todo el tema de la relación entre conocimiento de la realidad social y buen gobierno ha sido tratado con mucha atención y en forma satisfactoria en la reciente monografía, sobre Toledo, de M. Merluzzi, en un capítulo estratégico dedicado a *conocer para gobernar*, donde aparece en toda su complejidad el esfuerzo del quinto Virrey de renovar el

plan de los conocimientos directos sobre el territorio y sus habitantes para diseñar mejor y ejecutar eficientemente su "nueva política" (Merluzzi 2003:81-132).

Volviendo a la metodología de las investigaciones en la Visita, es evidente la escrupulosidad de Toledo en sugerir y proclamar los criterios que hay que seguir en la selección e interrogación de los testigos, y en el registro de las mismas. Los criterios son los mismos de las visitas anteriores (por ejemplo, ya en los tiempos de La Gasca se había difundido la costumbre de interrogar separadamente los indígenas y los españoles, los curacas y la gente común, para que fuera garantizada la libertad de expresión de los testigos). Algunos de estos criterios son los mismos utilizados en buena medida también por la mayoría de los cronistas de la época, que han beneficiado de una experiencia directa, *de campo*, con informantes indígenas. Desde Betanzos a Polo de Ondegardo y Matienzo, y naturalmente a Sarmiento de Gamboa, los criterios y la atención hacia el proceso de validación de las informaciones recogidas, son muy semejantes. Esto no quiere decir que no haya espacio, en estas fuentes, para identificar distorsiones, re-interpretaciones, emergencia de intereses privados y/o intereses generales de la Corona, y por fin de visiones y justificaciones ideológicas, dedicadas a cubrir, embellecer o simplemente ocultar procesos de acciones sociales, económicas y políticas. Le toca a la crítica histórica, cruzando las informaciones existentes en las varias fuentes de diferente índole y proveniencia, solucionar este problema de fiabilidad de las informaciones. En el caso de visitas repetidas a corta distancia de tiempo es más fácil evaluar la calidad de los diferentes aportes, identificar el juego de los intereses locales y de las estrategias políticas – a veces – de los mismos visitadores, en el caso en que fueran personas que cubrían cargos públicos. Un buen ejemplo de lo anteriormente dicho es contenido en el importante librito de Martha Anders, dedicado a los Mitmaq de Huánuco, y en especial en lo que se refiere al visitador Diego Álvarez (Anders 1990:40-42).

Teniendo en cuenta los datos que hasta ahora se han presentado, aparece hoy todavía – más que antes – completamente infundado el juicio severo y sin apelación que uno de los grandes americanistas del pasado dio en 1928 sobre la obra de recolección de informaciones de Toledo durante de su Visita General. Philip Ainsworth Means en aquella época podía disponer de una parte mínima del material hoy publicado a partir

de los manuscritos descubiertos en época muy reciente. Pero lo mismo no se justifica la liquidación total de la obra de investigación del quinto Virrey. Escribía Means:

> "Creo firmemente, entonces, que han sido presentadas suficientes pruebas para mostrar la absoluta inconsistencia de las Informaciones de Toledo, y por consecuencia, de la Historia de los Incas de Sarmiento. En ambos casos la base sobre la cual se funda la estructura de estas falsas presentaciones de datos organizados bajo la orden de Toledo, consiste en las declaraciones de numerosos indígenas bautizados que habían perdido su espíritu tradicional, y quedaban en un estado de absoluta ignorancia sobre las verdades concernientes la historia de los Incas, y los que constantemente se contradecían con sí mismos, y el uno con el otro. Ellos estaban dominados por la fuerza marcial del gobierno del Virrey y por el nuevo terrorismo espiritual que la Cristiandad Católica había colocado al puesto de los cultos antiguos. Ellos no podían hablar directamente a los que les ponían las preguntas por causa de las barreras de la lengua. Y consecuentemente tenían que hablar a través de la mediación de un guardián inescrupuloso, Gómez Jiménez, y frente a una audiencia injusta y cargada de prejuicios: Toledo y Loarte. Y por fin, la mayoría de ellos se encontraba en edad muy avanzada, y la vejez había seguramente obscurecido su memoria, mientras que – al mismo tiempo – conservaban un resentimiento hacia sus antiguos señores. La historia basada sobre materiales tales como estos es mucho más que inútil: es positivamente peligrosa para todos los que buscan la verdad" (Ainsworth Means 1973:496-97).

Es difícil imaginar una evaluación más negativa. Sólo un adversario político y religioso del Virrey, como el jesuita Padre Luís López (al cual en este mismo Simposio Paulina Numhauser ha dedicado una excelente ponencia), podía expresarse en una forma igualmente severa:

> "Y si saben que el Virrey es señor tan absoluto que no tiene por justo sino lo que a él le paresce, y que le tiene tanto miedo todo el reino, que ninguno osará decir lo que sabe si esta información se hace donde él gobierna, porque si lo dijeren los destruirá, como lo ha hecho a muchos: y esto es fama pública y cierta en todo este reino" (López 1889 [1580]:485).

Es cierto que el Padre López, condenado por la Inquisición, y autor de un documento muy serio de crítica al gobierno de la Colonia (al cual, caso extraordinario, el mismo Virrey responde con un documento de gran importancia, y mucho más extenso de la crítica: lo veremos pronto), tenía muchísima razones para despreciar a la actividad del Virrey. Means tenía seguramente menores justificaciones.

Con mucho más equilibrio y prudencia un gran sabio del americanismo, como John Rowe, afirmó ya en 1945:

> "Francisco de Toledo hizo investigaciones muy atentas sobre las costumbres y la historia de los Incas, que quedan entre los más valiosos aportes que tenemos. Toledo es una figura muy discutida. Parece que no se han dado cuenta, sus detractores, del hecho que un hombre puede aparecer cruel y de mentalidad restringida en su vida pública, y al mismo tiempo ser un hombre que requiere un alto estándar de honestidad en las relaciones oficiales a él presentadas por sus colaboradores. Las Informaciones, preparadas bajo sus ordenes y la Historia de los Incas de Sarmiento de Gamboa, también preparada bajo su dirección, son ambas detalladas, atentas y fiables, como una comparación con los primeros trabajos de Cieza de León puede fácilmente mostrar" (Rowe 1945:195-96).

Y por fin, más recientemente, Francisco Esteve Barba ha notado: *"Cierto es que Toledo quiere justificar en todo ello la pérdida de señorío de los Incas; pero indirectamente, sin proponérselo, va descubriendo hechos desconocidos"* (Esteve Barba 1992:520).

Conviene entonces entregarle una mayor importancia a esta fuente singular que son la *Informaciones* (en el contexto de una atenta comparación con las otras fuentes toledanas: las *Cartas al Rey*, los informes de la *Visita General* y las *Ordenanzas*). Las *Informaciones* aparecen muy interesantes y ricas de elementos de conocimiento sobre el mundo andino. Y nos permiten de tener datos importantes no sólo sobre la situación de los indígenas peruanos del Virreinato, sino también sobre el punto de vista y las intenciones de gobierno del Perú hacia ellos mismos.

Las informaciones como documento "político" y fuente de conocimientos sobre el mundo andino

Adentro del inmenso corpus documentario toledano, producido directamente ò generado bajo la dirección del Virrey, se destacan por su carácter muy específico las 11 "Informaciones" que Toledo envió a España, a su Rey, entre el veinte de noviembre de 1570 y el veintidós de febrero de 1572. Es la primera vez que un gobernante de tan alto nivel firme directamente unos documentos que son el fruto de investigaciones. Se trata, más aún, de documentos primarios, registros de entrevistas realizadas con testigos privilegiados provenientes del mundo indígena, que aparecen por lo general sin comentarios. La síntesis de los materiales recogidos, y las primeras consideraciones sobre su significado, están concentradas en la Carta al Rey del 1-3-1572, expedida unos pocos días después de haber enviado la última "Información" ("Relación sumaria de las pruebas que han resultado de las Informaciones"). Es evidente, desde el mismo título de la Carta, la naturaleza de estos documentos, de ser explícitamente *intencionados*, o sea orientados hacia (y producidos con la finalidad de) proveer materiales de documentación aptos para demostrar la tiranía de los Incas, sus recientes conquistas bélicas, y consecuentemente la ilegitimidad de su dominio sobre las poblaciones indígenas. La inferencia final inevitable de todo este proceso argumentativo es obvia: el Rey de España tiene que ser considerado el soberano legítimo de las tierras americanas, él que ha liberado los indígenas de la tiranía de los Incas.

Pero, a pesar de todas estas justificaciones, que son evidentemente débiles y discutibles ya en los mismos años en los cuales se proponen (es suficiente su comparación con toda la literatura sobre el *justo título*, desde Las Casas y Vitoria hasta una cantidad de varios escritores críticos del período entre 1550 y 1595), no faltan en las "Informaciones" datos sobre la situación de la población indígena, que servirán al Virrey para estudiar, promulgar, y revisar progresivamente, su "política indígena".

Las primeras dos Informaciones (de Xauxa y Guamanga) son dedicadas al tema "Los derechos de los caciques y el gobierno antes de los Incas". Las Informaciones de la III a la VIII (de los tambos de Vilca, Pina, Limatamo y Mayo, y después de Cuzco y Yucay) son dedicadas al tema

"Tupac Yupanqui, curacas, sucesión y manera de conquistar de los Incas". La IX (de Yucay y Cuzco) es completamente dedicada a las "Costumbres religiosas" y tiene un carácter muy particular. La X (del Cuzco) es dedicada a la "Conquista de los Incas y sometimiento de los indígenas a los invasores", y la última, la XI (del Cuzco), es dedicada al tema "Los primeros conquistadores españoles acerca del estado del Perú antes que los Incas lo conquistasen".

La estructura de las "Informaciones" es muy homogénea: ningún comentario (excepto la primera, que tiene una larga introducción), presentación en apertura del listado de las preguntas que se han hecho a los informantes, y después presentación de las respuestas que han hecho los mismos a las preguntas, una por una. La "Información" I (Xauxa, veinte de noviembre de 1570) se abre con un prólogo que sintetiza de manera ejemplar las *intenciones* del documento y de todas las otras "Informaciones": "Esta es la Información y provança que por mandado de su Exelencia se hizo del origen y descendencia de la tiranya de los Ingas deste rreyno y del hecho verdadero de como antes y después desta tiranya *no hubo señores naturales en esta tierra*" (énfasis mío). Más adelante se comenta: "a Su Magestad hasta agora no se ha hecho verdadera rrelación del gobierno antiguo que en estas partes avía antes de que Su Magestad lo rreduxesse a su obediencia y servicio Real".

Siguen las interrogaciones que se hicieron a los "yndios viejos más antiguos y de mejor entendimiento y rrazón que pudieron ser auídos por todas partes por donde su Exelencia fuere haciendo su visita general". Entre las 15 preguntas hay algunas que casi le meten en la boca la respuesta al indígena interrogado, pero otras son muy pertinentes y bien formuladas. Terminado el listado de las preguntas, se anuncian las firmas de los testigos de alto rango que aparecerán al final del documento: la del Virrey mismo, la del Doctor Gabriel de Loarte del Consejo de Su Magestad y Alcalde de Corte, la del Provincial de la Compañía de Jesús Gonzalo Ruiz, y al final la del Secretario Álvaro Ruiz de Navamuel. Los indígenas interrogados en la primera "Información "son 5, y las respuestas que ellos brindan son variadas en cuanto a cantidad de informaciones y a opiniones personales, recuerdos (algunos dicen que "han oído de sus abuelos"). Es evidente la diferencia de contenidos en las noticias y opiniones, de acuerdo a la proveniencia de cada uno de los informantes, pro-

veniencia y afiliación social que por lo general es bien identificada. Emerge la opinión que "cada pueblo y cada casa era sobre sí como comunidad", y que ellos "estaban sin señores", en total autonomía en cada pequeño grupo residencial. Y que ellos elegían los capitanes sobre todo para dirigir las frecuentes guerras que tenían. Siguen datos sobre la descendencia de los curacas, sobre las políticas de nombramiento de jefes locales por parte de los Incas, sobre las dinámicas de los conflictos y de las ocupaciones territoriales, sobre las crueldades y las puniciones impuestas por los Incas conquistadores.

A veces se introducen en el texto de las Informaciones documentos antecedentes, como es el caso del auto original firmado por el Conde de Nieva en 1563, en el cual se dio la investidura de cacique principal del repartimiento de Hanan-Guanca, prov. De Xauxa, a don Carlos Guaima-Alaya (Informaciones III, IV, V, VI, Tambos, 1571).

La Información IX (dos de junio-seis de septiembre de 1571, Valle del Yucay), es completamente dedicada a investigar las costumbres religiosas, los sacrificios e idolatrías, la manera de enterrarse de los Incas. Tiene un carácter muy particular: las preguntas presentadas a los informantes son de tipo "orientador", y restringen de hecho el ámbito de la posible respuesta, que tiende a tomar la simple alternativa entre "sí y no". Por ejemplo: Pregunta VI: "Si saben que se sacrificaban niños a sus ídolos, matándolos y ofreciéndolos, y en que provincias o si era cosa general"; Pregunta XVII: "Si saben y es verdad que comían carne humana y en que provincias la comían"; Pregunta XVIII: "Si saben que usaban el pecado nefando de sodomía y en que provincias y si los castigaban o no"; Pregunta XIX: "Si saben que andaban en todo el Collao hombres vestidos como mujeres y afeitados los rostros para usar este pecado de contranatura". Las respuestas, en esta Información, son colectivas, por grupos de informantes (primero 4, después otros 12, 22, 28, 21, 6: 93 en total), la mayoría de las veces son positivas, pero son frecuentes las fórmulas "han oído decir", "es cosa pública que todos saben". Todas las respuestas de los diferentes grupos empiezan con la declaración: "a tal pregunta dijeron cada uno por sí y después todos juntos..." A pesar de todo lo anteriormente dicho (acerca de la manera en que son formuladas las preguntas y presentadas las respuestas), y teniendo en cuenta la repetitividad que puede aburrir al lector, un análisis atento y comparativo de las res-

puestas, y la transposición de las mismas en un mapa donde aparezca la proveniencia de los 93 informantes, revela algunas diferencias significativas subregionales y numerosas variantes que se pueden agrupar.

La Información X (Cuzco, cuatro de enero-veintisiete de febrero de 1572) presenta las opiniones y los datos provenientes de unos grupos indígenas de cerca del Cuzco, sujetados por los Incas, pero que no se sometieron de buen grado al dominio de los invasores, y resistieron largo tiempo a la presión de los Incas. Aparecen aquí muchas cosas interesantes sobre las técnicas de conquista y de control territorial de los Incas, así como los criterios de selección de las autoridades locales para el "dominio indirecto", después de la pacificación.

La Información XI, que es la última (Cuzco, veintidós de febrero de 1572) recoge la opinión de los primeros conquistadores españoles aún existentes en el Cuzco, sobre el pasado pre-incásico y la historia de los procesos de la conquista. A parte de los datos muy interesantes que contiene esta Información, que deja vislumbrar el "punto de vista de los conquistadores", resaltan en ella los datos sobre los horrores y crueldades, verdaderos o supuestos, cometidos por los Incas antes y después de la llegada de los Españoles (De Toledo 1940 [1570-72]).

Sobre el valor etnográfico de las Informaciones y su utilización política, su "objetividad" y la forma casi jurídica de los datos presentados por los informantes, así como sobre la concordancia/discordancia de los datos con respecto a las otras fuentes contemporáneas y sucesivas (sobre las cuales ha insistido de manera quizás excesiva Roberto Levillier), ha hecho observaciones pertinentes y muy aceptables M. Marzal, que ha sido – como hemos visto - el primero entre los antropólogos que ha considerado las Informaciones de Toledo como fuentes importantes y materiales útiles para la reflexión sobre la relación existente entre conocimiento social y utilización política. Marzal hace también numerosas comparaciones con las *Ordenanzas* (Marzal 1986:124-146). Entre los que han sostenido el modesto valor documentario de las *Informaciones* está un autor que merece toda consideración, siendo uno de los mayores expertos de Las Casas y del "espíritu lascasiano en el Perú": Isacio Pérez Fernández. Este autor opina che "las Informaciones no fueron ninguna novedad; éstas fueron una reiteración dentro de una pequeña historia de informaciones que se venían haciendo desde hacia años". Las

observaciones de Fernández son más intensas y aceptables en la parte que reconstruye todo el proceso de difusión y sucesivamente de progresivo desmantelamiento de la tradición lascasiana en el Perú (Pérez Fernández 1988:510-517). Una opinión más favorable y una presentación detallada de los contenidos de esta fuente particular, con comentarios ricos e interesantes, aparece en un entero párrafo dedicado a las *Informaciones* en la monografía más reciente publicada sobre Toledo (Merluzzi 2003:101-116).

La Carta de acompañamiento de las Informaciones, que Toledo envía a Felipe II (primero de marzo de 1572), es un documento impresionante, por su carácter de absoluta contradicción con el tono problemático, prudente y sabio que – en cambio - aparece en casi todos los documentos del Virrey (desde las otras Cartas al Rey hasta las Ordenanzas y buena parte del mismo texto de las Informaciones). En la contracción de las pocas páginas, esta síntesis de los resultados de las Informaciones (y de parte de los documentos de la Visita, que todavía está en curso) muestra en toda su exhuberancia la intención justificativa y el diseño político de Toledo. Desaparecen aquí las sutilezas de las consideraciones contenidas en la *Instrucción para los Visitadores* y en las *Ordenanzas* coevas. El monumento justificativo de la "legitimidad del dominio del Rey de España" aparece en toda su debilidad, y contemporáneamente en su carácter axiomático e indiscutible. El objetivo del Virrey es que:

> "Cese tanta variedad de opiniones en cossas de tan grande importancia por no estar los hechos de estos rreynos claros sino fingirlos cada uno como se le antoja para fundar los derechos que desea con tanta turbación y confusión de conciencias ansí de la Vuestra Majestad como la de sus Ministros y moradores destas provincias, tan escrupulizadas que cualquiera ygnorante ha ossado hasta aquí poner la boca en el cielo" (De Toledo 1940 [1572]:3-13).

Con rápido e instrumental pragmatismo Toledo proclama Felipe II "legítimo Señor, y como no hay legítimos sucesores de los tiranos Ingas, pertenezen a Su Magestad todas las minas y los bienes del Sol". Puede servir de leve atenuación de este cuadro tan simplista la afirmación de que: "Siendo V. M. tal Señor y legítimo rrey, le toca la tutela y defen-

sión de los yndios naturales deste rreyno y como su tutor..... puede V.M. ordenarles leyes para su buena conservación".

Los argumentos elaborados por Toledo a partir de las Informaciones, para fundamentar su posición, son los siguientes: 1. Los naturales de este reyno fueron sujetados tiránicamente por Topa Inga Yupangui, y no tenían antes ningún Señor ni cacique general; sólo en guerra tenían jefes; Topa Inga introdujo la manera de gobierno que ahora tienen; 2. En algunas partes los Ingas hacían sacrificios humanos, comían carne humana y cometían el pecado de sodomía; los únicos elementos positivos que aparecen en la sociedad Inga son el trabajo forzoso para ocupar a los indios y evitar que hagan daño, el aprovechamiento de las minas de oro y plata, el tributo que curacas y caciques pagaban en oro al Inga cada año. Del resto, la visión que Toledo tiene de los indígenas, así como aparece el la Carta de 1572, es negativa (al opuesto de lo que aparece en otros documentos del mismo Virrey): "si no hubiese quien los guiase y gobernase ellos se perderían".

Pero, afuera de esta Carta al Rey, en los otros documentos de su inmenso corpus, el quinto Virrey presenta más flexibilidad y conciencia de la complejidad de los procesos sociales que se están dando en el Virreinato.

La política indígena de Toledo: conocimiento social y toma de decisiones

Si pasamos a considerar el complejo de las normas y decisiones del Virrey en lo que se refiere al mundo indígena peruano, nos aparece claro que estamos frente a un *proceso*, a una secuencia de reflexiones, ocurrencias, acciones, ensayos, pruebas, averiguaciones, que reciben fuerte influencia a partir del avance en el conocimiento y de la experiencia acumulada en la actividad de gobierno.

Tomamos como ejemplo la institución de los *corregidores de indios o de naturales*, que tenían la función de *escussar las vejaciones y molestias* que los indios frecuentemente recibían y para que fueran *amparados y defendidos*. En un primer momento Toledo no tuvo una actitud favorable hacia los corregidores y se mostró resuelto a cancelarlos.

Luego empezó a adoptar una posición más conciliadora, al tolerar su persistencia en los lugares en que habían sido recibidos sin oposición. Al final, en los últimos meses del 1573, llegó a la conclusión de que eran piezas esenciales en el régimen administrativo del Virreinato. Estos funcionarios son concebidos como responsables del proceso de puesta en práctica, en su calidad de *facilitadores*, de las innovaciones que pareciere prudente introducir a raíz de la experiencia generada en la Visita General. Guillermo Lohmann Villena ha reconstruido en detalle este proceso de lenta formación de parte importante de la política indígena del Virrey, los titubeos y las vacilaciones iniciales, la acomodación de la opinión personal del Virrey a la realidad local, la constitución definitiva del aparato político que incluye los corregidores indígenas en su interior (Lohmann Villena 1957:81-93). La misma actitud aparece en lo que se refiere a la constitución de los *jueces de naturales*, que tienen la tarea de reducir y componer los numerosos pleitos existentes entre los indios (2).

Vale la pena de dedicar una atención especial al tema de los curacas, las autoridades indígenas en general y a las estrategias de control de las mismas por parte de la administración española. Lo que hace Toledo no es sino continuar una política y corregir e integrar unas normas que ya desde la década del 1550 se habían manifestado en los gobernantes anteriores. Toledo no es el gobernante que insiste más que otros en la substitución de las autoridades locales de la tradición incaica con nuevas figuras introducidas del exterior y controladas directamente por el gobierno de la Colonia. Ya desde el Marqués de Cañete hasta el Conde de Nieva y el Gobernador García de Castro, el argumento de que los indios "*eran incapaces de gobernarse por si mismos* y que *vivían sujetados a sus caciques como esclavos*, y por lo tanto *necesitaban de personas españolas de buen seso y prudencia que los gobiernen y miren por ellos y los traten como curadores y tutores*", era muy difundido y aparecía frecuentemente en documentos oficiales. En el debate, muy tenso y conflictivo, entre los que consideraban justo y oportuno utilizar las autoridades indígenas reconociendo sus poderes e invistiéndolas con poderes superiores, acoplándolas al mismo tiempo al armazón de la administración española, y los que – en cambio - insistían en la creación de autoridades españolas paralelas y nuevas, ganaron los segundos. La vieja y muy interesante propuesta de Bartolomé de Las Casas y Fray

Domingo de Santo Tomás (1560-62), de pasar todas las encomiendas bajo la Corona, reduciendo en la mitad los tributos, y atribuyendo el control directo de las comunidades indígenas a los caciques y *señores naturales*, reconstruyendo substancialmente la organización étnica que había sido fragmentada y desautorizada, no tuvo éxito, y el camino que tomó la Colonia fue diferente. Y la necesidad doble, por una parte de tener bajo control el proceso de extensión de los poderes de algunos curacas en zonas marginales, por la otra de atenuar los albedríos de la mayoría de los encomenderos, ejerció seguramente mucha influencia en el establecimiento de la que fue la gran reforma del Gobernador García de Castro, la creación – en 1565 – de los primeros Corregidores de Indios. Esta medida generó un sinnúmero de reacciones, críticas y rebeliones, que obligaron a correcciones y enmiendas continuas. Al llegar de Toledo el proceso ya estaba en curso, y el quinto Virrey no hizo sino completar y reorganizar coherentemente toda la normativa, basándose - en sus ordenanzas sobre los corregidores - en las antiguas ordenanzas del Doctor Gonzáles de Cuenca, de 1566, que había realizado una intensa visita en la costa norte.

Para todo este tema es fundamental, a parte de la monografía de Lohmann Villena ya citada, el importante ensayo de C. Sempat Assadourian sobre los *señores étnicos* y los Corregidores de Indios (Sempat Assadourian 1987), y sobre González de Cuenca es oportuno hacer referencia a dos ricos artículos de presentación documental y de análisis (González de San Segundo 1982; M. Rostworowski de Diez Canseco 1975). En el cuadro de la problemática de las autoridades indígenas, tiene su lugar importante también la cuestión del nombramiento y de las funciones de los "Alcaldes Mayores Indígenas", que antes eran muy limitados y asumieron siempre mayor importancia en las primeras décadas del siglo XVII (Espinoza Soriano 1960).

En realidad, todo el tema de las autoridades indígenas en el período que sigue a la Conquista, y de los poderes reales que ellas conservaban y/o reproducían en el contexto del establecimiento de la nueva administración, o sea, si se habían transformados en "tiranos" ò habían perdido la mayor parte del antiguo poder, queda todavía bastante oscuro en las diferentes fuentes directas y en los estudios que se han desarrollado sobre el tema en las últimas décadas. A parte algunas posiciones relativamente extremas sobre los jefes indígenas como "escaladores sociales"

(Spalding 1974), buena parte de los que han estudiado el problema han tomado posiciones más flexibles, y han admitido que ha existido una gran cantidad de variaciones regionales, y que en su totalidad la relación entre los curacas y la administración ha sido muy dinámica, creadora, llena de estrategias activas y no simplemente pasivas de parte de los jefes indígenas, y de manipulaciones. Las élites hispanas e indígenas negociaban entre ellas y competían para los espacios viejos y nuevos del poder, tratando de posicionarse ventajosamente en la estructura colonial, pero a partir de los modelos del poder político y de las dinámicas económicas andinas, caracterizadas por la reciprocidad y la redistribución, y a partir de la adaptación de los símbolos y de los valores religiosos pre-hispánicos a los nuevos contextos (3). Ya Thierry Saignes anotaba:

> "Los caciques andinos tienen mala fama.....las quejas amargas y repetidas de los corregidores y de los curas contra el cacique, 'peor enemigo de los indios' revelan que, a pesar de sus 'abusos', este último logró frenar las exacciones de las demás instancias gubernativas intermedias y su intervención directa en la vida local.....Los signos externos de aculturación hispánica visibles en los gastos y consumos ostentosos no implican un desentendimiento de la tradición andina........ Frecuentemente los líderes indígenas intentan reformular la herencia andina dentro del nuevo orden cristiano-colonial" (Saignes 1987:139, 249, 154, 156-57).

Eso no quiere decir que no se haya dado un cambio progresivo y una reestructuración de las formas del poder local, y que la economía de nueva producción no se haya orientado a veces, sin ninguna forma de reciprocidad, desde la sociedad rural indígena hacia las ciudades de los españoles. Ni quiere decir que la oposición entre los jefes *viejo estilo* y los del *nuevo estilo* no tenga sentido (Ramírez 1987:575). Es simplemente que mucho dependía de las fuerzas globales en campo, y de las dinámicas de acciones/reacciones entre los actores locales y el frente específico del poder central del Virreinato, con muchas variaciones locales de carácter significativo.

Si volvemos a Toledo, por una parte podemos aceptar sin dificultad las observaciones de John Murra sobre las acciones represivas del quinto Virrey en contra de algunos señores andinos cuyos padres

habían sido los más abnegados al régimen europeo. Es el caso de los Wanka de Xauxa y del hijo de Pawllu Thupa, del Cusco. Toledo dispuso que las *probanzas* presentadas por estos grupos, testigos de la antigua alianza con los Pizarro, y sus documentos de pretensión de reconocimiento oficial, fueran quemadas, lo que hizo en ceremonia pública. "*Fue éste, comienzo de una campaña intensiva contra aquellos grupos entre los señores andinos que más habían colaborado con los invasores – un esfuerzo de aniquilar lo que la corona había otorgado décadas atrás.* En el caso de los Pawllu *el tráfico entre Cusco y Vilcabamba había sido algo corriente y continuo"* (Murra 1998:367-370), y esto debe haber influido en la decisión. Pero por la otra parte – al contrario - hay que notar un comportamiento diferente del Virrey en el sur andino, como observa Saignes:

> "el virrey Toledo debió negociar con la buena voluntad de los caciques sur-andinos para llevar a cabo dos propósitos importantes en la consolidación del nuevo orden colonial: el envío rotativo de contingentes indígenas para la explotación de la plata potosina y el envío de tropas y abastecimientos para la campaña militar contra los Chiriguanos" (Saignes 1987:142-43)

En este caso el mismo Toledo, a pesar de su prohibición oficial, debió aceptar y recibir peticiones de méritos por parte de los señores regionales. Hasta el mismo representante de la dinastía Charka recibió una respuesta favorable a su pedido del título de "cacique principal". Los señores sur-andinos

> "no se dieron por vencidos. Incluso a Toledo le forzaron a negociar las nuevas modalidades de la mita y después de él, entablaron una activa, obstinada y reiterativa resistencia para aminorar el peso del aprovechamiento colonial, reformar los abusos más insoportables, recibir favores y privilegios. Virrey tras virrey, en cada generación, los titulares de los cacicazgos pleitearon incansablemente ante las Audiencias, despachando comisiones a la corte virreinal o encargos al Consejo de Indias para conseguir amparo y reconocimiento de sus derechos" (Saignes 1987:160).

C. Sempat Assadourian, en sus estudios recientes sobre la Visita General, ha hecho observaciones muy semejantes sobre la "*posibilidad de negociaciones ('arreglos') entre el Virrey Toledo y las jefaturas étnicas"* en la zona de Chucuito, a través de los cambios y ajustes progresivos de las *tasas* entre el 1574, el 1578 y el 1579-80 (Sempat Assadourian 2002:762-64).

Por lo general, se debe considerar que Toledo – a parte de los casos políticos más serios, adonde veía necesidad de control directo y de demostración de la fuerza de la autoridad real, y afuera de las declaraciones formales y de *alta política* sobre la justificación de la autoridad real y de su legitimidad – mostraba una actitud muy pragmática y reconocía los poderes locales indígenas como poderes secundarios y derivativos, cierto, pero fuertes y relativamente autónomos. En el famoso discurso que hizo en una reunión de autoridades indígenas en Arequipa subrayó que" *el mejor título para los cacicazgos y sucesión de ellos será el ser mejor cristianos y de mejor capacidad*". Y a propósito del peligro que podían constituir las borracheras para el ejercicio de la autoridad, observó que *mal pueden ellos gobernar sus indios estando borrachos.* Y por fin, en lo que se refiere a las relaciones entre diferentes autoridades étnicas, declaró:

> los caciques aymaraes han de entender que no han de ocupar los indios uros ni enviarlos por arrieros ni a otras partes, que a los indios uros les queda su cacique aparte como a ellos mismos y que esto entendiesen bien que de aquí en adelante no han de hacer vejación a los uros(De Toledo 1989 [1575]:91-95).

Como se puede ver, son todos casos en los cuales aparece con toda claridad una aceptación muy pragmática de la existencia de "señores naturales" reconocidos por el gobierno colonial, entre los indígenas.

Volviendo a temas más generales, tenemos que insistir en el hecho de que la estrategia de Toledo frente al mundo indígena aparece caracterizada por una continua actitud pedagógica y reformadora en sentido moderadamente progresista: el Virrey hace una distinción entre "*lo que tenía que ser suprimido"* (de las costumbres indígenas), para que los indios viviesen en policía (*para que vivan políticamente como personas*

de razón) por una parte, *"lo que tenía que ser perfeccionado y reformado"* (por medio de un proceso largo de formación continua: escuelas de indios, sobre todo de los hijos de curacas) por la otra parte, y por fin *"lo que podía ser conservado"*. Una presentación y análisis bastante completa de las políticas educativas de Toledo, dirigidas al mundo indígena peruano, y basadas sobre un estudios de las *Ordenanzas*, se encuentra en un ensayo que tiende a valorar positivamente la actitud indigenista del quinto Virrey (González Rodríguez 1996). Sus mayores esfuerzos se dirigen a la formación familiar: la limpieza personal y de la casa, la construcción de casas unifamiliares, el fomento al *amor conyugal* y a la fidelidad, la educación de los hijos, la lucha en contra de la poligamia, el empuje hacia la formación de *congregaciones, comunidades*, redes de relaciones estables entre vecinos en los nuevos pueblos de las *"reducciones"* (la referencia es continua y constante a los *bienes comunes depositados en las cajas de comunidad*, a las chagras comunitarias para la repartición de productos en los períodos de necesidades alimentarías: en todo esto es evidente la búsqueda de una forma de *re-utilización* de conceptos y prácticas de la *reciprocidad* y *redistribución* andina).

De la misma manera actuó el Virrey en el proceso de reestablecimiento de la *mita* incaica, que realizó con la introducción de muchas mitigaciones con respecto al original (antes de todo eliminó la costumbre de pasar los *mitayos* de una región a la otra, de clima muy diverso), demostrando de esta manera de saber realizar formas de *aculturación programada* de tipo sincrético. Para todo el argumento, y para una reconstrucción completa de las actuaciones de Toledo en este asunto, es indispensable partir del importante estudio específico de C. Sempat Assadourian (1989).

En lo que se refiere a la *educación del indio*, dura y continua es la polémica de Toledo en contra de las órdenes religiosas, que no habían asegurado suficientes sacerdotes para las *doctrinas*. La atención hacia la lengua nativa, y el control ejercido ante los sacerdotes para que aprendieran la lengua de los naturales, es relevante. La cátedra de lengua general, creada en la Universidad de Lima es un ejemplo positivo en esta dirección. Toledo es muy optimista acerca de la función de la escuela y de la razonable obra de evangelización para la *elevación* del mundo indígena. Me parece que en la concepción de Toledo no hay de ninguna manera la orientación que dos años después de haber él dejado el Perú,

aparecerá en una Cédula Real de 1583 sobre los colegios y enseñanzas a los indios:

"Nos somos informados que los religiosos de la Compañía de Jesús de esa tierra han determinado de hacer en ella colegios para leer en ellos a indios las ciencias de gramática, retórica, filosofía, lógica y otras, entendiendo que por este medio serán mejor enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y que por ser los dichos indios de complexión flemática, ingeniosos y deseosos de saber de tal manera que en lo que emprenden estudian hasta salir con ello y tener esta habilidad y diligencia inclinada a mal y ser gente liviana y amiga de novedades, podría ser causa que aprendiendo las dichas ciencias saliese de entre ellos alguno que lo que nuestro señor no permita, intentase algunas herejías y diese entendimientos falsos a la doctrina llana que hasta agora se les ha enseñado y predicado, y si sucediese lo tal sería parte para irse todos los indios tras el que lo inventase y sacarlos dello sería de mayor trabajo que el que hasta agora se ha tenido en enseñarles la dicha doctrina por la orden que se ha hecho, y que así convernía que no se hiciesen los dichos colegios". (Felipe II 1953 [1583]:550-51).

Tengo la firme impresión de que el Virrey Toledo estaba muy lejos de esta concepción de la *"pericolosidad de la enseñanza a los indios"* y de los riesgos que podían venir del hecho de tener indios *cultos*.

La receta de Toledo para la política indiana es la siguiente: 1. La eliminación de los excesos y vejaciones que los indios reciben de los encomenderos y de los curacas; 2. La reubicación de los mismos en las "reducciones", donde puedan ser doctrinados, lejos de las huacas y los entierros, en lugares limpios, bien regados y productivos (el mejoramiento de las condiciones elementales de vida es concebido como instrumento fundamental de la política indiana); 3. La educación (sobre todo para los hijos de curacas) como instrumento de superación social; 4. La involucración creciente de un amplio grupo selecto de indígenas adentro de la máquina administrativa de la Colonia (Corregidores de Indios, curacas bien formados, etc.).

No hay duda de que el quinto Virrey con su Visita General, con la imposición de un tributo en plata bien organizado y calculado, con la reconstitución de la mita incaica introduciendo muchos cambios en la es-

tructura de la institución, haya dado inicio a una transformación radical del mundo indígena peruano. De acuerdo a los estudios recientes de Carmen Beatriz Loza (basados sobre datos demográficos, sobre un análisis atento de la cuantificación de los tributos, y sobre una reconstrucción analítica de los contenidos del *Parecer de Yucay*, que asumiría – en este sentido – el rol de documento fundador de las grandes reformas), Toledo ha iniciado un proceso de *desetnicización* de la población indígena del virreinato. Este proceso ha sido diseñado imponiendo criterios territoriales y fiscales que anuncian una de las características esenciales del estado moderno, intentando reducir progresivamente y sustituir la identidad étnica como forma de organización primaria de la población local (Loza 1997; 2002). Puede ser entonces útil y oportuno evaluar la política indiana de Toledo poniéndola en relación estrecha con su gigantesca empresa de reforma fiscal y territorial de la Colonia.

No es difícil reconocer, en estas estrategias para el cambio dirigido de las poblaciones indígenas, un carácter muy semejante (en su bien como en su mal) a las políticas de cambio dirigido, destinadas al mundo indígena y rural, propuestas por la antropología aplicada de los años 30-50 del siglo XX, en África como en Asia. Una comparación muy atenta entre estos dos mundos tan lejanos en el tiempo y en el espacio, capaz de identificar las numerosas analogías así como las múltiples diferencias, sería de gran utilidad en el camino de mayor comprensión de la obra ciclópica del quinto Virrey del Perú, Don Francisco de Toledo. La misma podría justificar, con toda probabilidad, y hacer aceptar sin demasiadas dificultades, la definición que aparece a primera vista paradójica, de Francisco de Toledo como "primer antropólogo aplicado de la edad moderna" (4).

Toledo y los jesuitas

El trato de Toledo con los padres de la Compañía de Jesús, que habían llegado a Lima apenas un año y pico antes de su ingreso triunfal en la Ciudad de los Reyes, y los problemas conflictuales que surgieron desde el comienzo, no son otra cosa sino parte relevante de una dinámica más amplia de relaciones entre el Virrey y las instituciones religiosas de la Colonia. Ya desde varias décadas se quejaban los virreyes de la insuficiencia en la acción misionera (escasa presencia de curas en las *doctrinas*,

más que todo periféricas), de ciertos *escándalos* que se habían dado en el comportamiento de algunos curas, y por fin de la frecuente *intromisión en cuestiones de gobierno*. Muchas veces había aparecido en los años anteriores la reacción de algunos gobernantes ante el ejercicio de autoridad sobre los indios que se manifestaba en regiones lejanas de la capital, adonde unos curas hacían actos de justicia, atribuyendo penas y castigos en substitución de la autoridad absente del estado.

Toda la actuación de Toledo en el Perú es dominada por la conciencia y responsabilidad de ser el representante directo de S.M. el Rey de España, titular del *Patronato Regio*, y por lo tanto depositario de un poder absoluto de nombramiento, control y evaluación de las actividades de todas las órdenes religiosas, y de la Iglesia en su organización territorial, en su actividad de conversión y educación de los nativos y por fin en su deber de aceptación de la suprema autoridad del monarca. En la muy extensa y frecuentemente prolija colección de las cartas que el Virrey escribe a Felipe II existe un conjunto muy consistente de cartas dedicadas al "Gobierno espiritual" (8-2-1570; 25-3-1571; 20-3-1573), al *Gobierno eclesiástico* (1-3-1572; 24-9-1572), a la *Propagación del Evangelio* (1-3-1572). En estas cartas de un sinnúmero de páginas el quinto Virrey trata de todos los argumentos organizativos, del comportamiento de los diferentes grupos de curas, de los problemas de las *visitas* que los obispos dejan de hacer, de la falta de sacerdotes. Y todos los temas mencionados aparecen como temas no sólo pertinentes sino principales de su encargo como substituto del monarca, temas fundamentales cuya solución justifica su tarea de gobernante (las Cartas mencionadas se encuentran en Levillier 1921, 1924, 1924 a). Ya en las *Instrucciones* que el Virrey había recibido de su monarca antes de dejar el suelo de España (Instrucción al Virrey Francisco de Toledo, del 19-12-1568; Instrucción al Virrey Francisco de Toledo sobre doctrina y gobierno eclesiástico, del 28-12-1568) aparecían en toda su claridad los temas del control, supervisión, nombramiento y estímulo al cumplimiento de los deberes institucionales de los sacerdotes, que Toledo tendrá que ejercer en el Perú (Hanke 1978:79-94). Para una reconstrucción muy atenta y detallada del argumento se puede hacer referencia al ensayo dedicado a este tema específico por P. Tineo (Tineo 1980). En su actividad diaria en el ejercicio de su mando el Virrey no hará otra cosa sino ejecutar detenidamen-

te todos los cargos recibidos, y lo hará en su forma rígida, vertical y autocrática de siempre.

Los conflictos con algunas órdenes religiosas que ejercían su actividad en el Perú aparecieron pronto. Primero, en forma muy fuerte, con los dominicos (Hehrlein 1992). Después con los jesuitas. Las expectativas de Toledo ante los jesuitas son muchas, y él piensa que podrán colaborar contribuyendo a eliminar todas las deficiencias en la conversión y educación de los indígenas que son evidentes en los informes que habían llegado desde Lima. Pero ya antes de salir para las tierras americanas, se manifiestan las primeras dificultades. Toledo solicita al General de los jesuitas, Francisco de Borja, un cierto número de padres, y quiere nombrarlos él mismo. El General trató de satisfacerlo, pero en forma diplomática aludió a la *subordinación y obediencia* que los jesuitas deben, antes de todos, a su General y no a otras autoridades (Vargas Ugarte 1933). Llegado a Lima Toledo se circunda de pronto de los jesuitas que estaban en la capital. El Padre Bartolomé Hernández es escogido como su confesor (pero después de un rato el Provincial Portillo – que había sido escogido como *predicador* de Su Excelencia - prefiere que no se sigua con este *privilegio*, porqué puede generar envidia por parte de las otras *religiones*), y el mismo Portillo con los Padres Luís López y José de Acosta, lo acompañarán en la mayor parte de su Visita General. Desde los primeros días en Lima Toledo se dio cuenta de la gran cantidad de tonsurados, de todas las órdenes religiosas, que participaban en las frecuentes ceremonias en las iglesias de la capital y de pronto inició a diseñar su plan de descongestionar la Ciudad de Los Reyes de tantos curas y con ellos poblar las desiertas doctrinas del interior del país (De Egaña 1956). El Virrey buscó convencer, desde los primeros meses, a los jesuitas para que se fueran a gestionar *doctrinas* de indios en las zonas internas de la Colonia, adonde había falta de doctrineros, pero los jesuitas rechazaron la invitación con fundamento en sus Constituciones, que les prohibían de tener *parroquias* con cura de almas y de recibir salarios. Los ignacianos sostuvieron que podían *ser más útiles siendo libres y teniendo libertad absoluta de movimiento para misionar*, yendo por períodos breves adonde fuera necesario, extendiéndose en excursiones apostólicas por los lugares más o menos vecinos. El contraste fue serio, y empezó un papeleo con Roma y un conjunto de acciones diplomáticas. En su carta al Rey del primero de Marzo de 1572 Toledo escrive a su monarca:

> Los de la Compañía del nombre de Jesús travajan en este rreino con el celo que a Vuestra Majestad tengo escripto y aunque cierto entiendo que hacen provecho en las ciudades rrespecto de los españoles y de los indios de servicio dellas pero tienen duda si por sus estatutos pueden salir a las doctrinas y conversion de los indios donde mayor necesidad hay y para cuyo fundamento principalmente Vuestra Majestad me dize que los ymbio a estas provincias y ansi sera muy necesario que Vuestra Majestad mande rresolver con sus generales si ellos pueden hazer este oficio como las demas ordenes en descargo de la obligacion de Vuestra Majestad (De Toledo 1924 [1572]:32).

Al final prevalece la intención de no contrastar demasiado el Virrey y los jesuitas aceptan primero las *doctrinas* de Huarochirí, después la de Santiago del Cercado (a las puertas de Lima), y por fin la de Juli (a las orillas del lago Titicaca). También si resistieron mucho antes de aceptar, de todas formas al fin y al cabo los jesuitas aprovecharon de su experiencia de las doctrinas, crearon pequeños *pueblos de indios* muy bien organizados, y les tocó a ellos de realizar las más completas y originales formas de *reducciones* en las que había tanto insistido el Virrey Toledo, como política necesaria para la reorganización total del virreynato. De la experiencia de Juli y de los antecedentes más cercanos a la Ciudad de Los Reyes salió, progresivamente, la organización de las reducciones del Paraguay que le dió a la Compañía de Jesús la gran renomancia que todos conocen. Una reconstrucción muy rica y detallada del proceso mencionado aparece en un excelente ensayo dedicado al las raíces hstóricas y institucionales de las Reducciones de la provincia del Paraguay (Morales 1998).

Otro tema de contrastes fue la rivalidad entre la Universidad Real de San Marcos, protegida por el Virrey, y la enseñanza superior de Filosofía y Teología que habían empezado a gestionar los jesuitas. Al final, se acomodó un compromiso: la Compañía habría enseñado Gramática y Artes (Filosofía), mientras la Universidad se reservaba la Teología con ambos Derechos y la Medicina. Mientras tanto, varias críticas venían presentadas a las autoridades de Madrid sobre las decisiones del Virrey en tema de la tasa de los tributos para los indios, introducidas en plata, en el curso de la Visita General. En Marzo de 1577 el nuevo Provincial, José de Acosta, escrive una carta al Rey de España, en la que pide al so-

berano que *enbie visitas de su real mano* para verificar y corregir los tributos que se han impuesto a los indios, los que son *más de lo que ellos cómodamente pueden dar*. La crítica es fuerte y por cierto influye sobre las relaciones ya difíciles entre el Virrey y los jesuitas (Acosta 1919 [1577]:114-116). Dos años después serán casi todos los responsables de las órdenes religiosas que operan en el Perú (entre los cuales aparece otra vez Acosta) los que se quejarán ante el monarca, señalando el *gran detrimento de las religiones* frente a las contínuas pretensiones del Virrey en tema de ejercicio de autoridad sobre las cosas del ministerio religioso (Carta de los Prelados [1579], en Levillier 1919:119-125).

Pero el conflicto se hace más áspero cuando en la segunda mitad del año 1578 Toledo expide dos decretos de expulsión de los jesuitas de los colegios de Arequipa y Potosí, que habían sido fundados sin el *permiso formal* del Virrey. Los jesuitas respondieron en la forma muy propia de la época (*obedecer y no cumplir*), pero intentaron bajar el nivel de la confrontación, puesto que venían de Roma, de parte del General Mercurian, buenos consejos: "no dar ocasión al Virey ni a otros oficiales reales que goviernan essos Reinos de irritarse contra la Compañía", ya que *conviene andar con mucho tiento en estas cosas, y proceder muy justificadamente de manera que no nos agamos odiosos sin porqué* (De Egaña 1956:52).

El momento más candente del conflicto entre Toledo y los jesuitas se dió cuando a principios del 1579 el Tribunal de la Inquisición apresó al Padre Luis López, acusado del pecado de *solicitación* con varias mujeres, entre las cuales estaba la famosa María Pizarro la que desde años era conocida como parte de un grupo de *angelistas* y había sido exorcisada varias veces. López tenía contra él acusaciones de *solicitación* y de herejía; pero pronto aparecieron las más graves, las de *lesa Majestad*. De hecho, se había hallado entre los papeles de López un *cuadernillo* que contenía una de las más fuertes y argumentadas de las críticas existentes no sólo dedicadas al Virrey sino también al Rey de España y a su legitimidad como soberano del Perú. Este documento tiene elementos de la tradición lascasiana y deja vislumbrar una gran experiencia de las cuestiones administrativas y de las actuaciones concretas del Virrey en los últimos años (López 1889 [1580]). Para una útil, detallada y ordenada, presentación y discusión de todos los escritos del

Padre López (cartas y memorial) es oportuno hacer referencia al reciente ensayo de F. Armas (Armas 2002). Toledo toma el documento de López muy en serio, y caso muy raro, se dedica cuidadosamente a una confutación – punto por punto – de todas las argumentaciones presentadas por el jesuita víctima de la Inquisición Limeña. Su *respuesta* al documento, dirigida a Felipe II, es un documento precioso, por el tono prudente cargado del intento de convencer, por la riqueza de datos que presenta en sustento de su posición en favor no sólo de la legitimidad del poder de Rey, sino también en favor de su actividad de gobierno en el decenio trascurso desde su llegada a Lima, y por la frecuente referencia a las *dificultades* del buen gobierno. Puede ser que el documento haya sido pensado también para convencer, con palabras prudentes, al General de la Compañía y a las demás autoridades de Madrid y de Roma, que en aquellos años estaban progresivamente abandonando su apoyo incondicionado al Virrey. El carácter de este documento es muy diferente de la carta de acompañamiento de las *Informaciones* que hemos examinado anteriormente y varias veces el texto hace referencia a la experiencia directa de las cosas, al haber el Virrey *visto y entendido mucha parte de ello por vista de ojos*. En muchas ocasiones Toledo se expresa con gran prudencia: una vez admite – a propósito de una de las acusaciones de López - que *esto es en parte verdad y en parte no*. En este largo documento, absolutamente insólito y desproporcionado con respecto a la causa que aparentemente lo ha determinado, aparece una sabia y profunda reflexión conclusiva, muy amarga, que contiene también algo semejante a un *balance final* de todas las actividades del Virrey en la Colonia:

"Queja ordinaria de todos los que gobiernan es ésta, y en tierra donde la gente tiene por tan natural el calumniar y detratar a los superiores, y de todo estado de gentes, sin tener mucha cuenta en lo que dicen y mormuran, si es verdad ó no, y aún si hacen mal á algunos, que la costumbre viene ya á causar este hábito é inadvertencia en muchos; no hay que maravillarnos de que refieran lo que es falso, ú, de lo que pasa, lo que parece mal, y no las circunstancias con que lo deja de ser y se justifica. El gobierno desta tierra es muy ocupado, y, habiéndose de acudir a todo, falta tiempo, y más los que tienen tan poca salud como yo, y es forzoso repartir el tiempo de manera que se pueda cumplir mejor con lo uno y con lo otro, y así, en el oir negocios de quejas y de justicia, ten-

go ordenado que á cualquier hora de día ú de noche entre el que la demandare, y para los pretensores hago audiencia pública un dia de cada semana, y a veces dos y más, sino que este estado de gentes no les parece que de una vez que hablen en sus pretensiones, y dan sus memoriales ó informaciones, que basta, ni que es necesario dejar al Gobernador tiempo para que las vea y piense, y se informe de lo que ha de proveer á sus peticiones... Entiendo que los años que he estado acá le he ocupado lo mejor que me ha sido posible, y que, sin particular auxilio de Nuestro Señor, no se pudiera haber dado asiento a tantas cosas como se ha metido la mano y están referidas, y de que se ha enviado razon á vuestro real Consejo" (De Toledo 1889 [1580]:520-21).

Este texto de Toledo, como se ha notado anteriormente, es prácticamente el único del Virrey (junto con las *Ordenanzas*) en donde aparece un estilo *argumentativo* que revela la intención de *convencer* al lector con pruebas y datos ineccepibles. Otro documento de gran importancia, que queda en la base de toda la estrategia política de gran alcance de Toledo es el famoso *Parecer de Yucay* (que es del 1571 y ha sido atribuido a Fray García de Toledo, dominico y primo del Virrey, pero evidentemente es un texto inspirado directamente por el substituto de Felipe II), en donde aparece por primera vez el conjunto de *fundamentos* de la conquista y gobierno del Perú: a. Los Incas eran tiranos recientes; b. Ellos habían constituido recién un imperio a su antojo; c. Antes de los Incas no había Señor y los indios vivían en behetría; d. El Papa Alejandro VI había hecho al Rey de España Señor absoluto de los reinos del Perú. La mejor edición existente del *Parecer* creo que sea la publicada en Pérez Fernández (1995).

El conflicto entre Toledo y los jesuitas del Perú reveló no solamente una serie de presiones externas a la Compañía, y la necesidad de frenar – por parte de las autoridades de Roma – algunas intemperancias y aspiraciones a la total autonomía (sea política que de pensamiento crítico en el campo religioso), sino también una cantidad de divergencias internas, unas crisis muy fuertes en la estabilidad de la Institución. En el Generalado de Acquaviva, y en la Congregación General de 1593, lentamente se impuso un criterio más rígido y vertical y progresivamente las voces disidentes fueron apagadas. Este complejo proceso ha sido muy eficazmente sintetizado en un buen ensayo sobre la crisis de la Compañía de Jesús en finales del siglo XVI (Martínez Millán 1998).

En la época post-toledana siguen presentándose casos de conflicto entre algunos padres jesuitas y las autoridades centrales de su orden, a propósito de las políticas oficiales del gobierno frente al tema indígena, y a veces a propósito de la autoridad legítima del Rey. Uno de los casos más conocidos, y recientemente discutidos en debates muy ásperos, es el caso del Padre Blas Valera, que sufrió él también el destierro a España (donde llegó a finales de 1595). De acuerdo a una de las opiniones más respetadas:

> "una de las razones, si no la principal, de su destierro, pudo ser la actitud crítica de Valera respecto a la política del virrey Toledo ...Su oposición a las ideas de Polo ...y de Acosta ....pudo llevar a desacuerdos y posibles enfrentamientos con sus superiores y otros dentro y afuera de la Compañía...No habría que excluir que esas divisiones se hubieran extendido a los alumnos que frecuentaban las escuelas. En sus clases a medianos y en el trato con ellos, Valera pudo haber reflejado su defensa de los valores de la sociedad incaica prehispánica respetada, en sus estructuras básicas, por el emperador Carlos, en contraste con la nueva situación; y que elogiara....los dichos y hechos virtuosos de los Incas, sus leyes y costumbres" (Borja de Medina 1999:247).

Pero estas actitudes, que dejaban vislumbrar fuertes reminisciencias lascasianas, en el Perú de finales del siglo XVI no tenían más aceptación en la Colonia. Los debates recientes, estimulados por los documentos del Archivo Miccinelli de Nápoles, a pesar de que los mismos no hayan sido aceptados por la mayoría de los especialistas de la materia, han de todas formas empujado varios estudiosos a volver a indagar sobre las *cuestiones jesuíticas peruanas* de este obscuro final del siglo XVI, buscando nuevos documentos e intentando nuevos caminos de interpretación. En este sentido los documentos hallados en el Archivo de la Compañía de Jesús y en el Archivo de Estado de Nápoles por Maurizio Gnerre y Francesca Cantú (véanse los ensayos correspondientes en Cantú 2001), constituyen un avance importante en el tema. Así como los documentos y toda la discusión presentada en el reciente libro de Sabine Hyland (Hyland 2003).

El caso de López como el caso de Valera, a los cuales vale la pena de añadir también las dificultades que tuvo el mismo Acosta – grandísimo intelectual, hombre de poder y diplomático de experiencia – en el proceso de revisión, censura y control del manuscrito originario de su opus magnum *De Procuranda Indorum Salute*, demuestran con suficiente intensidad hasta que punto la disidencia y la crítica jesuítica a las formas de gestión del poder en el virreinato del Perú, y la defensa de los pueblos indígenas y sus culturas, quedaban profundamente relacionadas entre sí.

Notas

(1) En finales del 2003 se ha publicado en Italia una monografía muy importante y consistente, riquísima de datos documentales, rigurosos y coherentes en sus argumentaciones y muy aceptables en sus conclusiones, sobre Toledo. El autor es el Doctor Manfredi Merluzzi, investigador de la Universidad de Roma Tres, que ha dedicado más de ocho años a estudiar el corpus toledano, añadiendo a su presentación crítica del quinto Virrey y su época, también un análisis de algunos de los documentos inéditos importantes que ya en 1977 Lewis Hanke señalaba como fundamentales para completar el cuadro de las actividades de Toledo, y reconociéndole una fundamental importancia a las relaciones entre España y Perú en la segunda mitad del siglo XVI (M. Merluzzi 2003). Este estudio completo y absolutamente afiable ha salido cuando mi ensayo estaba ya completado, y no he podido aprovecharlo sino muy limitadamente. Puedo declarar con satisfacción que muchas opiniones y parte de la documentación examinada en este estudio fundamental, conciden con las posiciones aquí presentadas. El Doctor Merluzzi está también preparando una edición sobre las *Informaciones* de Toledo, que será publicada en el año 2004.

(2) Véanse por ejemplo la Ordenanza para los jueces de naturales (1572), la Instrucción de los jueces de naturales (1574), las Ordenanzas sobre pleitos de indios e instrucción para sus defensores (1574), y por fin el Título e Instrucciones para el Defensor de naturales de Huancavelica (1577). Todas las normas mencionadas son reproducidas en: G. Lohmann Villena y M. J. Sarabia Viejo (1986, 1989).

(3) Martínez Cereceda (1995) y Bunster (2001) se han dedicado expresamente a este tema. En lo que se refiere a la relación entre economía y formas del poder en los Andes, hay que hacer referencia – obviamente – a los estudios fundamentales de Franklin Pease G. Y. (Pease 1999; 1988). Entre los otros autores que han tratado el argumento con nuevas perspectivas y basándose en nuevas fuentes, hay Susan E. Ramírez (1998). Es de interés también el ensayo de M. Monsalve Zanatti (1998). Sobre las variaciones regionales de la situación del poder político y económico de los curacas, y sobre el tema de la *"tiranía"*, ya Nathan Wachtel concentraba su atención en su clásico libro (Wachtel 1971), en un capítulo destinado expresamente al argumento de la *"destructuración social"*. Para un interesante estudio de casos, en la lucha de poder entre la autoridad étnica tradicional y la nueva autoridad del estado colonial, en la que fue la autoridad étnica la que ganó la batalla sino la guerra, es oportuno hacer referencia al ensayo reciente de K. Spalding (2002). Una presentación completa y bien argumentada del problema de la "redefinición del rol de los curacas", adentro del cuadro más amplio de las "políticas indianas" hasta el gobierno de Toledo, se puede encontrar en el ensayo de M. Merluzzi dedicado a la política indigena en el virreinato del Perú entre 1560 y 1570 (Merluzzi 2002). De todas formas, el cuadro más completo de los aspectos históricos-jurídicos de las figuras de los curacas y en general de las autoridades indígenas andinas, aparece todavía en el libro de C. Díaz Rementería (Díaz Rementería 1977).

(4) Para una rápida referencia al cuadro conceptual e histórico de la antropología aplicada y de su proceso dinámico en el último siglo – que se podría extender al siglo XVI, de acuerdo a las argumentaciones presentadas en este ensayo – indico exclusivamente dos de los "clásicos" libros sobre el tema (Foster 1962 y 1969). Para lo que apunta a la situación de los "jefes africanos en la época colonial", que podría servir como punto de comparación con el proceso de gestión de los jefes étnico por parte del gobierno colonial del Perú en el siglo XVI, me permito de citar – en forma de simples ejemplos – trabajos como los de Tosh (1978), Crowder & Ikime (1970), Weinrich (1971), y los ensayos de Garbett (1966), Twaddle (1969), Khama (1936). Quiero también indicar cuales han sido algunos de los estudios inspiradores del punto de vista aquí propuesto sobre el tema de la situación colonial de las sociedades indígenas y del carácter "cultural" de ciertas prácticas sociales y políticas en los contextos coloniales: Dirks (1992) y Pels & Salemink (1999).

Bibliografía

Ainsworth Means, P.
1973 [1928] *Biblioteca Andina. Essays on the Lives and Works of the Chroniclers, or the Writers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries who Treated of the Prehispa- nic History and Culture of the Andean Countries.* Detroit.

Anders, M. B.
1990 *Historia y Etnografía. Los Mitmaq de Huánuco en las Visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima.

Armas, F.
2002 Criticismo Teológico, Poder Temporal y Lucha Indiana: Luis López SJ (1568-1582). *Studium Veritatis* 4-5:67-94.

Borja Medina, F.
1999 Blas Valera y la Dialéctica "Exclusión-Integración del Otro". *Archivium Historicum Societatis Iesu* 68:229-268.
2000

Bunster, C.
2001 Las Autoridades Indígenas y los Símbolos de Prestigio. *Andes. Antropología e Historia* 12:83-121.
Cantù, F., compiladora
2002 *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial.* Roma.
Crowder, M. y O. Ikime
1970 *West African Chiefs. Their Changing Status Under Colonial Rule and Independence.* New York.
De Acosta, J.
1919 [1577] Carta del P. José de Acosta, de la Compañía de Jesús, a Felipe II: refiere que el Virrey (D. Francisco de Toledo) ha subido los tributos de los indios.., Lima, siete de Marzo de 1577. En: Levillier 1919.
De Egaña, A.
1956 El Virrey Don Francisco de Toledo y los Jesuitas del Perú (1569-1581). *Estudios de Deusto* 4, n. 7:117-186.
De Toledo, F.
1889 [1580] Lo que Responde el Virey del Perú, Don Francisco de Toledo, á los Capítulos del Maestro Luis López, de la Compañía del Nombre de Jesús. *Colección de Documentos Inéditos Para la Historia de España* 94:486-525.
De Toledo, F.
1921 [1570] Carta del Virrey D. Francisco de Toledo a S. M. Sobre Materias Tocantes al Buen Gobierno y Justicia de las Provincias del Perú (Los Reyes, ocho de febrero de 1570). En: Levillier 1921.
De Toledo, F.
1924 [1572] Carta a S. M. del Virrey D. Francisco de Toledo Sobre Materias de Gobierno Eclesiástico, Cuzco, primero de marzo de 1572. En: Levillier 1924.
De Toledo, F.
1940 [1570-72] *Informaciones que Mandó Levantar el Virrey Toledo Sobre los Incas. Su Origen, Provisión y Sucesión de Cacicaszgos, Ritos, Costumbres y Descendencia, y Sobre el Gobierno que Tenían los Pueblos del Perú Antes de ser Reducidos y Conquistados por Ellos. 1570-1572.* En: Levillier 1940, Tomo II: 15-204.
De Toledo, F.
1940 [1572] Carta del Virrey D. Francisco de Toledo a S: M: en la que Hace una Relación Sumaria de las Pruebas que a su Juicio han Resultado de las Informaciones (Cuzco, primero de marzo de 1572). En: Levillier 1940, Tomo II.
De Toledo, F.
1989 [1575] Alocución del Virrey a los Curacas de Arequipa El Cuzco y El Collao, Congregados en Arequipa (diez de septiembre de 1575). En: G. Lohmann Villena y J. Sarabia Viejo 1989, Vol. II.
Díaz Rementería, C.
1977 *El Cacique en el Virreinato del Perú.* Sevilla.
Dirks, N. B., editor
1992 *Colonialism and Culture.* Ann Arbor.

Esteve Barba, F.
1991 *Historiografía Indiana.*Segunda Edición. Madrid.
Espinoza Soriano, W.
1960 El Alcalde Mayor Indígena en el Virreinato del Perú. *Anuario de Estudios Americanos* 17:183-300.
Felipe II°
1953 [1583] Real Cédula Pidiendo Relación Sobre que se ha Advertido que los Religiosos de la Compañía de Jesús Querían Hacer Colegios Donde los Indios Pudiesen Aprender...(Madrid, veinticinco de mayo de 1583). En: R. Konetzke, *Colección de Documentos Para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810. Vol. I (1493-1592).* Madrid.
Foster, G. M.
1962 *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change.* New York.
Foster, G. M.
1969 *Applied Anthropology.* Boston.
González de San Segundo, M. A.
1982 El Doctor Gregorio González de Cuenca, Oidor de la Audiencia de Lima, y sus Ordenanzas sobre Caciques e Indios Principales (1566). *Revista de Indias* 42, n. 169-70:643-667.
González Rodríguez, M.
1996 La Acción Educativa de España en Perú: el Virrey Toledo y la Promoción del Indio (1569-1581). *Archivo Ibero-Americano* 55, n. 221-22:191-277.
Hanke, L., editor
1978 *Los Virreyes Españoles en América Durante el Gobierno de la Casa de Austria. Perú I.* Madrid.
Hehrlein, Y.
1992 *Mission und Macht: die Politisch-Religiöse Konfrontation Zwischen dem Dominikanerorden in Peru und dem Vizekönig Francisco de Toledo (1569-1581).* Mainz.
Huerga, A.
1986 *Historia de los Alumbrados (1570-1630). Tomo II: Los Alumbrados de Hispano-América (1570-1605).* Madrid.
Hyland, S.
2003 *The Jesuit and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.* Ann Arbor.
Khama, T.
1936 Chieftainship Under Indirect Rule. *Journal of the Royal African Society* 25: 251-261.
Kingsley Garbett, G.
The Rhodesian Chief's Dilemma: Government Officer or tribal Leader?. *Race* 8:113-128.
Levillier, R., editor
1919 *Organización de la Iglesia y Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el Siglo XVI. Primera Parte.* Madrid.

Levillier, R., editor
1921 *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI. Tomo III.* Madrid.
Levillier, R., editor
1924 *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI. Tomo IV.* Madrid.
Levillier, R., editor
1924 a *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI. Tomo V.* Madrid.
Levillier, R.
1935 *Don Francisco de Toledo Supremo Organizador del Perú. Su Vida, su Obra (1515-1582). Tomo I: Años de Andanzas y de Guerras (1515-1572).* Madrid.
Levillier, R.
1940 *Don Francisco de Toledo Supremo Organizador del Perú. Su Vida, su Obra (1515-1582). Tomo II: Sus Informaciones sobre los Incas (1570-72).* Buenos Aires.
Lohmann Villena, G.
1957 *El Corregidor de Indios en el Perú Bajo los Austrias.* Madrid.
Lohmann Villena
1989 La Reforma Política del Virrey Francisco de Toledo. En: A.García y otros, *La Protección del Indio*, pp. 225-262. Salamanca.
Lohmann Villena, G. y M. J. Sarabia Viejo
1986 *Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú, 1569-1574. Tomo I.* Sevilla
Lohmann Villena, G. y M. J. Sarabia Viejo
1989 *Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú, 1575-1580. Tomo II.* Sevilla
López, L.
1899 [1580] Capítulos Hechos por el Maestro Luis Lopez, de la Compañía del Nombre de Jesús, en Deservicio de S. M. y del Gobierno de Virey y Audiencias. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España* 94:472-486.
Loza, C. B.
1997 ¿Estatuto Fiscal Contra Identidad Etnica? Criterios de Diferenciación Social en el Sur del Perú (1569-1579). *Revista Andina* 15, 2:387-419.
Loza, C. B.
2003 "Tyrannie" des Incas et "Naturalization" des Indiens. La Politique de Francisco de Toledo, Vice-Roi du Pérou (1571-1628). *Annales* 57:375-405.
Martínez Cereceda, J. L.
1995 *Autoridades en los Andes. Los Atributos del Señor.* Lima.
Martínez Millán, J.
1998 Transformación y Crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594). En: F. Rurale, editor, *I Religiosi a Corte. Teologia, Politica e Diplomazia in Antico Regime*, pp. 101-129. Roma.
Marzal, M. M.
1986 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú.* Lima.

Mellafé, R.
1967 Consideraciones Históricas sobre la Visita de I. Ortiz de Zúñiga. En: *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortíz de Zúñiga Visitador. Tomo I: Visita de las Cuatro Waranqa de los Chupachu*, Edición a cargo de J. V. Murra, pp. 325-344. Huánuco.
Merluzzi, M.
2003 Tra l' "Acreçentamiento del Reino" e la "Conservación de los Naturales": la Politica Indigena della *Monarquía Católica* in Perù negli anni 1560-70. *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica* 2:133-152.
Merluzzi, M.
2003 *Politica e Governo nel Nuovo mondo. Francisco de Toledo Viceré del Perú (1569-1581).* Roma.
Monsalve Zanatti, M.
1998 Miserables e idólatras: los Curacas Frente a la Administración Eclesiástica. En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Vol. III*, pp. 376-398. Lima.
Morales, M. M.
1998 Los Comienzos de las Reducciones de la Provincia del Paraguay en la Relación. Con el derecho Indiano y el Instituto de la Compañía de Jesús. Evolución y Conflictos. *Archivium Historicum Societatis Iesu* 67:3-130.
Murra, J. V.
1998 El Doctor Barros de San Millán, Defensor de los "Señores Naturales" de los Andes. En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Vol. II*, pp. 359-377. Lima.
Palerm, A.
1974 *Historia de la Etnología. Los Precursores.* México.
Pease, F.
1988 Curacas Coloniales: Riqueza y Actitudes. *Revista de Indias* 48:87-107.
Pease, F.
1999 *Curacas, Reciprocidad y Riqueza.* Lima.
Pels, P. y O. Salemink, editores
1999 *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology.* Ann Arbor.
Pérez Fernández, I.
1988 *Bartolomé de Las Casas en el Perú. El Espíritu Lascasiano en la Primera Evangelización del Imperio Incaico (1531-1573).* Cuzco.
Pérez Fernández, I.
1995 *El Anónimo de Yucay Frente a Bartolomé de Las Casas. Estudio y Edición Crítica del Parecer de Yucay, Anónimo (Valle de Yucay, dieciseis de marzo de 1571).* Cuzco.
Ramírez, S. E.
1987 The "*Dueño de Indios*": thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the "*Curacas de los Viejos Antiguos*" Under the Spanish in Sixteenth-Century Peru. *Hispanic American Historical Review* 67:575-610.

Ramírez, S. E.
1998 Rich Man, Poor Man, Beggar Man, or Chief: Material Wealth as a Basis of Power in Sixteenth Century Peru. En: *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*, editado por S. Kellog y M. Restall, pp. 215-248. Salt Lake City.

Rostworowski de Diez Canseco, M.
1975 Algunos Comentarios Hechos a las Ordenanzas del Doctor Cuenca. *Historia y Cultura* 9:119-154.

Rowe, J. H.
1945 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En: *Handbook of South American Indians. Vol. II: The Andean Civilization*. Washington.

Saignes Th.
1987 De la Borrachera al Retrato: los Caciuqes Andinos Entre dos Legitimidades (Charcas). *Revista Andina* 5:139-170.

Sempat Assadourian, C.
1987 Los Señores Etnicos y los Corregidores de Indios en la Conformación del Estado Colonial. *Anuario de Estudios Americanos* 44:325-426.

Sempat Assadourian, C.
1989 Acerca del Cambio en la Naturaleza del Dominio Sobre las Indias: la Mit'a Minera del Virrey Toledo, Documentos de 1568-1571. *Anuario de Estudios Americanos* 46:3-70.

Sempat Assadourian, C.
2002 La Política del Virrey Toledo Sobre el Tributo Indio: el Caso de Chucuito. En *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y, Vol. II*, editado por J. Flores Espinoza y R. Varón Gabai, pp. 741-766. Lima.

Spalding, K.
1974 *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial.* Lima.

Spalding, K.
2002 La Otra Cara de la Reciprocidad. En *Incas e Indios Cristianos. Elites Indígenas e Identidades Cristianas en los Andes Coloniales*, editado por J.-J. Decoster, pp. 61-78.

Tineo, P.
1980 Evangelización del Perú en las Instrucciones Entregadas al Virrey Toledo (1569-1581). En *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI), Tomo I*, pp. 273-295. Pamplona.

Tosh, J.
1978 *Clan Leaders and colonial Chiefs in Lango*. Oxford.

Twaddle, M.
1969 The *bakungu* Chiefs of Buganda Under British Colonial Rule. *Journal of African History* 10:309-322.

Urteaga, H. H.
1935 El Virrey Don Francisco de Toledo. En: *Monografías Históricas Sobre la Ciudad De Lima. Tomo II*. Lima.

Vargas Ugarte, R.
1933 Carta inédita de San Francisco de Borja al Virrey del Perù D. Francisco de Toledo. *Archivium Historicum Societatis Iesu* 2:63-67.

Wachtel, N.
1977 [1971] *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla Conquista Spagnola.* Torino.

Weinrich, A. K. H.
1971 *Chiefs and Councils in Rhodesia. Transition from Patriarchal to Bureaucratic Power*. London.

Zimmerman, A. F.
1968 [1938] *Francisco de Toledo. Fifth Viceroy of Peru, 1569-1581*. Segunda Edición. New York.

EL SILENCIO PROTAGONISTA LUIS LÓPEZ Y SUS DISCÍPULOS, ANTECEDENTES Y MISTERIOS DE UNA CRÓNICA JESUITA:

Nueva Corónica y Buen Gobierno

Paulina Numhauser Bar-Magen
Universidad de Alcalá

El descubrimiento de los documentos Miccinelli, que atribuyen la autoría de la *"Nueva Corónica y Buen Gobierno"* a un autor jesuita, han logrado remecer a la comunidad de especialistas y al mismo tiempo hacer despertar nuevamente las profundas dudas, que numerosos estudiosos han manifestado en torno a la aparición en la Biblioteca Real de Copenhagen, a principios del siglo XX de esta misteriosa crónica. (Cantú, 2001) Actualmente muchos aceptan que una pluma clerical se esconde detrás de esta obra, cuyo texto, - además de las pautas retóricas a las que obedece-, contiene un fuerte entramado doctrinal y éste de innegables características jesuitas. Sin embargo, los documentos Miccinelli han planteado también otros problemas de gran interés. Entre estos temas el principal, desde el punto de vista historiográfico, son las aseveraciones que formula Francisco Chaves en su carta-crónica. (Laurencich, Miccinelli, Animato,1998) Este conquistador perturbado por remordimientos de conciencia e indignado contra sus propios compañeros de campaña, formula una serie de graves acusaciones en contra de los métodos utilizados por los conquistadores para dominar al Inca. Principalmente nos relata que Francisco Pizarro no derrotó al ejército de Atahual-

pa empleando las armas, o sea, a través de una guerra justa, sino que intoxicando a la plana mayor del ejército indígena con vino moscatel envenenado. Este brebaje habría sido preparado por los tres padres dominicos que zarparon junto a Pizarro desde Panamá, Fray Vicente de Valverde, y los cofrades fray Juano de Yépes y fray Reginaldo de Pedraza. Chaves cuenta además cómo,

> "Don Francisco Pizarro y los tres religiosos coreaban en el navío mucho tiempo juntos, et no para hablar de la cura del alma del dicho capitán ... el dicho don Francisco preguntó a fray Yepes sy avia dissuelto el oropimiente según la necessidad et este religioso decio que ya avía proveído, según los pactos, para ayder sus diabólicos pensamientos a henchir et a sellar quatro barriles de moscato con una dosis de rebote tan caudalosa et poderosa que ya lloraba a los henemigos ... (Laurencich, Miccinelli, Animato, 1998:81).

En otra sección de este mismo manuscrito relata cómo, una vez cometido el crimen, envenenados los oficiales del Inca y derrotado su ejército, además de haber sido tomado prisionero Atahualpa, éste monarca indígena habría solicitado permiso a Pizarro para ir a la Corte a entrevistarse con Carlos V, permiso que le fue denegado. Hecho que la historiografía consensual trató igualmente de ocultar. Entre otros cargos sobre ilícitos, Chaves acusa también a Francisco Pizarro y sus secuaces, de haberse robado la parte del botín que le correspondía al monarca.

Curiosamente esta carta, que fue del conocimiento de importantes autoridades coloniales del siglo XVI,- tales como Polo de Ondegardo y Joseph de Acosta-, no traspuso ciertos medios restringidos dentro de la administración colonial y jesuita. Pero cuando lo hizo, fue en forma de escrito oculto y secreto, rodeado de un hálito de misterio, circunstancia que ha llevado a algunos a dudar de la *veracidad* de esta versión de la conquista. Sobre todo surge la interrogante de ¿Porqué no existen mayores rastros sobre acontecimientos de tal magnitud? ¿Por qué este mutismo?

Indudablemente aquí nos encontramos ante un silencio decisivo, contundente y protagonista a la vez, y es precisamente este aspecto de la cuestión el que estudiaremos en el presente artículo. En esta oportunidad nos referiremos al silencio relacionado a un suceso de primera importancia, como fue la expulsión de la Compañía, de Potosí y Arequipa, ordenada por un monarca hispano, a través de su virrey Toledo. Acontecimiento del cual solamente ahora último se ha comenzado a escribir tímidamente y más que nada por su relación con el padre jesuita Luís López, maestro y mentor de los dos padres mestizos, a los que se atribuye, actualmente, la escritura de la Nueva Coronica y Buen Gobierno. Sostenemos aquí que existe una relación estrecha entre la expulsión de la Compañía de ambos sitios, las doctrinas y enseñanzas impartidas por Luís López y sus discípulos, el contenido de la NC y por último, este silencio comprometedor.

Por un lado podemos observar cómo la temática, conceptos y problemas doctrinales desenvueltos de manera gráfica e *in extenso* en la NC, ya se encontraban delineados en el cuadernillo que la Inquisición le requisó al maestro López en Arequipa el año 1578. Como también, que el punto en común entre ambos escritos obedeció al interés, por parte de los autores de la NC y de quienes participaron indirectamente en su elaboración, de permitir sobrevivir un cuerpo ideológico importante para la Compañía, pero que debido a problemas internos y externos esta institución debió acallar.

El padre López, llegó al Perú integrando la primera delegación de 8 jesuitas despachada por Francisco Borja el año 1567. Entre los religiosos mas destacados de este grupo se encontraban Diego de Bracamonte, Luis López y Jerónimo Ruiz de Portillo,- este último venía nombrado Provincial-, mientras que el padre más docto de la delegación era el Maestro Luis López, quién se había graduado en Artes en Salamanca, sitio en donde ingresó a la Compañía. Una vez en el Perú este padre llevaría adelante una febril actividad : el año 1571 fundó el Colegio del Cuzco del que fue su primer Rector, posteriormente el año 1574 fundó la Casa de Potosí, para pasar finalmente a Arequipa. Hombre de gran carisma y cultura, que fácilmente se ganaba las simpatías de los que lo rodeaban, sobre todo de la juventud, y cuyas lecciones y enseñanzas perduraron por mucho tiempo en el Perú.

El contenido ideológico y doctrinal de las lecciones que impartía López, respondían como es de suponer, fielmente a la doctrina ignaciana. Afortunadamente podemos compenetrarnos con su pensamiento

gracias al pequeño escrito que la Inquisición le requisó al instante de tomarlo prisionero. En este manuscrito se observa a un padre partidario de las teorías de la escuela de Salamanca, y sobre todo fiel a las ideas del maestro Francisco Vitoria, que han llegado a nosotros en forma de *Relectio de Indis*. López consideraba, - a diferencia de las Casas -, que no existía título justo alguno a través del cual, el Papa había podido entregar las Indias al Monarca castellano. Según el Maestro, siguiendo a Vitoria, solamente la situación, "*de facto*" o sea el hecho de que en Indias ya había una masa de indígenas conversos y cuya fe debía ser preservada,- sobre todo mientras convivieran con paganos -, justificaba mantenerlos bajo la Corona del Rey castellano. O sea, el jesuita era de la opinión que esta situación era tolerable solamente mientras no existiera un monarca indígena en quien confiar, "*la Iglesia y la conservación de la fe*". El jesuita criticaba que este "*título*", de posesión, en lo que se refería al virreinato peruano "tiene *mucho escrúpulo pues el Rey y su lugar teniente van acabando la subcesión de los señores naturales, para que no haya quien pueda subceder*" (CDIHE, .XCIV, 1889: 472-486, Numhauser (1999) 2001).

López se muestra muy crítico respecto al gobierno en el Perú. Denuncia la corrupción de los religiosos que se permite que pasen a Indias y se indigna por la explotación que ejercen los españoles sobre los indígenas. Protesta igualmente porque se deja pasar negros, que según considera se aprovechan de los naturales. Al Virrey lo acusa de haber efectuado una mala Visita, de enriquecer a los españoles y empobrecer a los indios, que cultivan productos agrícolas. Declarando que sólo los mercaderes enriquecen en el virreinato, - poniendo el dedo en la llaga-, al denunciar a Toledo por su política de hacer a los mineros de Potosí y Guancavelica adeudarse con las Cajas Reales, para de esta manera poder controlarlos. Finalmente, en una apretada lista de *capítulos* el jesuita resume sus ansias de mejorar la situación. En primer lugar, se debe combatir las hechicerías e idolatrías, tanto en españoles como en indígenas, y para ello piensa que lo más conveniente es que este tema se entregue al Santo Oficio. Considera, además, que se debe evitar que clérigos *Idiotas y corruptos* vengan a Indias, aboga porque se hable la lengua española como las *del país* con rigor. Que se gobierne de acuerdo a las buenas leyes indígenas y no con leyes hispanas, inadecuadas a las necesidades

del Perú. Que se erradique la coca que sirve para idolatrar. Que se otorguen dignidades y beneficios a los indígenas que lo merecen. (Numhauser, (1999) 2001)

Sin duda, al recorrer la larga lista de quejas y propuestas de reforma, que esquemáticamente esboza López en su cuadernillo, nos encontramos frente al mayor cuerpo crítico que se conoce, respecto al virreinato peruano, durante este período colonial.

Entre los discípulos mas destacados del jesuita se contaron Blas Valera, y Gonzalo Ruiz, ambos mestizos de chachapoyas, y una larga lista de otros jóvenes seminaristas que encontraron en sus enseñanzas la inspiración de su obrar en Indias. Entre los colegas que lo admiraron y lo siguieron incondicionalmente se encontraron Alonso Barzana y el Padre Plaza, este último, enviado por Aquaviva como Visitador de la Provincia peruana. Entre sus enemigos hallamos al Padre Bracamonte y a Joseph Acosta, ambos miembros adjuntos de la Inquisición en Lima, donde ejercieron cargos de consultores o jueces, en el preciso momento en que se sucedieron los determinantes acontecimientos en Potosí, que relataré a continuación.

Los estudiosos que se internan en las fuentes de la historia temprana del Perú, se han topado con los rastros de un acontecimiento asombroso por sus características y sobre todo por las graves consecuencias que tuvo para la vida futura del virreinato peruano y en particular para la Compañía de Jesús.

Pero es sobre todo desde el punto de vista de la historiografía, que este acontecimiento resulta del mayor interés, debido a que permite observar de cerca la manera como la Compañía de Jesús censuró y seleccionó, de manera extremadamente concienzuda, la información que sobre sí mismos se permitió que llegara a nosotros. Este factor, que hasta hace poco no se tomaba en consideración al estudiar la historia jesuita, hoy día, por su peso y características ocupa un lugar central en los estudios del tema.

Me refiero a la agria polémica de orden doctrinal y teológico, que provocaron varios padres jesuitas en Potosí, al acusar a los indígenas de vender metal robado en el Mercado o Katto del asentamiento minero.

Estos padres se referían al metal que hasta ese momento era "costumbre" que los mineros indígenas "*cogieran*" libremente del interior de las minas. Actividad legitimada hasta entonces por las usanzas desenvueltas sobre el particular, desde el descubrimiento del mineral el año 1545, y que - según proclamaba desde el púlpito el jesuita Diego Baena- era un grave pecado, pues condenaba al infierno, tanto a aquel que vendía ese metal mal habido, como a aquel que lo compraba.

Esta discusión escolástica,- que puede causar cierta curiosidad y extrañeza en el siglo XXI-, provocaba en esos momentos, en España, gran interés. Enconadas discusiones -entre los representantes de las diversas órdenes religiosas-, se suscitaban en torno a candentes cuestiones económicas y sobre todo alrededor de lo que acontecía en los mercados y ferias europeas. La *Escuela de Salamanca*, incluyó, entre sus filas, a brillantes jesuitas, que hicieron de estos temas su principal preocupación. Entre ellos se encuentra Luís de Molina, cuyas obras influyeron fuertemente, tanto al interior de la Compañía como en el pensamiento económico del período. (Molina, 1981) Luís López también se formó en Salamanca y no nos debe sorprender, por lo tanto, que en un sitio tan conflictivo como Potosí, donde se desenvolvían los más importantes negocios del virreinato, enfrentados los recientemente llegados jesuitas a importantes interrogantes doctrinales en torno a lo económico, tanto sus discípulos como compañeros hayan discutido vivamente sobre estos problemas y tomado posición (Numhauser, (1999) 2001,2003).

Desde el punto de vista político o gubernamental, en este caso, los provocativos sermones de Baena, estaban dirigidos contra el corazón del sistema económico que se había constituido de manera espontánea en Potosí, y que una vez asumido el cargo, el virrey Toledo se había cuidado de preservar en forma de privilegios concedidos a los indígenas. O sea, atacaban la base de su política de reforma económica en el Perú. Por lo que no nos asombra la reacción furibunda del funcionario al enterarse de los acontecimientos. El virrey además de dictar una Ordenanza, en que permitía que los indígenas continuaran vendiendo libremente el metal en los mercados de la Villa, amenazaba castigar con graves penas, a aquellos que pusieran trabas al libre ejercicio de este derecho por los indígenas.

Luis Capoche, cuya *Relación General* es la única crónica conocida referida a Potosí durante este período, al describir este incidente explica cómo los padres de la Compañía, haciendo caso omiso a la orden virreinal, continuaron con sus prédicas hasta el extremo que, "... *se levantaron grandes diferencias y escándalos entre todos los vecinos, letrados y religiosos de esta villa,*" (Capoche 1959: 151 y Barnadas, 1972) Explica además que el virrey Toledo, preocupado con lo que debía de hacer ante este grave problema consultó al Monarca y éste le contestó que,

> "...que no era necesario nueva comisión y cédula, aprobando y teniendo en servicio los clérigos y frailes que había embarcado y hecho llevar a Castilla y que así lo hiciese con los que se entremetiesen en los negocios seculares (porque no hay cosa que más canse a un príncipe, que estarse desvelando y desplumando el juicio en su gobierno... (Capoche 1959: 151).

De esta manera el padre Baena, fue despachado desde Potosí a Lima y de ahí a Panamá, donde pasaría el resto de su vida. Pero Toledo sabía que detrás de Baena se escondían otros padres de gran influencia. Deseoso de acabar de raíz con este movimiento rebelde jesuita, expulsó y embargó los bienes de la Compañía en Potosí y Arequipa, dando una orden de prisión en contra de los padres que denominó, *fundadores* de ambas casas, o sea, en concreto del influyente maestro López a quién Toledo consideró, no sin base sólida, el inspirador ideológico del movimiento rebelde, y del padre Barzana.

Un valioso testimonio sobre estos acontecimientos, lo hallamos en la carta que el padre dominico Francisco Vázquez, - testigo presencial de los hechos- despachó a Felipe II el año 1588 desde La Plata. El fraile relataba al monarca cómo en tiempo del gobierno del virrey Toledo,

> "Sucedió que los Padres teatinos levantaron una polvareda contra los pobres naturales de esta tierra, que, a no deshacer, no sólo les cegara, pero los destruyera. Predicaron en Potosí que el gato, que es la plaza o mercado del metal, se avía de quitar a los indios. Pretendieron estos Padres ganar la boca de los mineros ricos y levantaron tras sí algunos clérigos

interesados. Opúseme a este daño en los púlpitos y fuera de ellos hasta que Vuestro Virrey me enbió a mandar que le enviase firmados ante escribano reconocidos los sermones que de esta materia tan grave avía predicado.

Viéronse y consultáronse en Vuestra ciudad de Lima y resultó de la consulta despachar Vuestro Virrey una provisión por don Felipe, por que mandaba que los teatinos callasen y que el gato de el metal se conservase a los indios. Pero como a estos Padres les parece que si no salen con todo, lo pierden todo, y ansi no viene Virrey que vía este orden por el gato de metal de Potosí.

Menester es cédula para Vuestros Virreies, Audiencia de La Plata, cabildo de Potosí sobre que nadie altere ni renueva cosa tocante al gato de metal sin Vuestra expresa licencia. Dios es testigo que es injusticia quitarlo a los indios y que perderá Vuestra Majestad de sus quintos cada año pasados de doscientos mil ducados" (Egaña, Vol.IV 1966:312-313).

Curiosamente sobre este grave incidente, que afectó de manera tan radical a la Compañía, no ha llegado a nosotros ningún escrito jesuita. Este silencio total podría explicarse, en parte, por las cartas que el mismo Aquaviva le escribió a Joseph Acosta, Provincial del Perú ordenándole que evite colocar un episodio tan poco edificante en las Cartas Annuas. (Egaña, 1958, II: 805-808, Numhauser, (1999) 2001).

Sin embargo, esta orden del General no es una explicación suficientemente convincente, de porqué una discusión de tal envergadura teológica y que tendría tales consecuencias para la Compañía, como fue la polémica sobre el robo de los metales por los indígenas de Potosí, terminó silenciada.

Así, por un lado, el problema de la expulsión de los jesuitas de Potosí y Arequipa - asunto difícil de ocultar debido a la repercusión pública que tuvo - fue minimizado, explicándolo como un malentendido de tipo administrativo. O sea, que ambas sedes se habían fundado sin la autorización de las Audiencias Reales respectivas, por lo que el Virrey las habría confiscado, lo que en el caso particular de Potosí es falso. Mientras en lo que respecta al asunto de la discusión escolástica sobre las consecuencias teológicas del comercio indígena del metal potosino, los jesuitas mantuvieron un total mutismo.

Esto lo podemos observar en uno de los pocos textos jesuitas que han recogido el tema de la expulsión: el manuscrito del padre Mosquera, titulado, *"Cómo se levantó una gran persecución a los nuestros que estaban en el Perú..."* (APTCJ, Mosquera, J. mss.1599). Escrito por encargo del mismo General Aquaviva, Mosquera repite la posición oficial, o sea, que Toledo ordenó la expulsión de la Compañía de ambas sedes, porque no contaban con los permisos reales respectivos, ordenando la prisión *"... a dos religiosos que habían ido a la ciudad de Arequipa a tomar la posesión de cierta manda y herencia que un vezino de la dicha ciudad les había dejado los prendiesen y enviasen a la ciudad de Lima"*. Estos padres fueron Luis López y Alonso Barzana, cuyos nombres, hay que recalcar, no son mencionados debido a la censura que los jesuitas mantuvieron durante este período respecto a la figura del Maestro López.

Esta grave crisis y la intensa negociación que se desenvolvió en la Corte a continuación con el objeto de superar el *impasse*, obligó a la plana mayor de la Compañía a adoptar un lineamiento político que podríamos llamar conflictivo con sus propios principios, pues en concreto, la llevó a silenciar sus críticas -en asuntos de conciencia fundamentales para sus miembros-, sobre todo respecto de lo que acontecía en Potosí y por ende en el resto del virreinato peruano. Política que de haberse discutido con amplitud dentro de los Colegios, sin duda que hubiera creado fuertes tensiones internas. Más aún si López interrogado por la Inquisición sobre el Cuadernillo en cuestión, declaró que éste no había sido solo iniciativa suya, sino que lo había escrito a instancias del Padre Visitador Plaza, hombre de confianza del General Aquaviva, (AHN Inquisición, Lima L.1027 f.125) Por otro lado hubieron también jesuitas asentados en el Perú, que se mostraron claramente opuestos a la posición crítica de este grupo, - sobre todo el influyente padre Joseph de Acosta -, cuyos informes sobre las verdaderas características de los acontecimientos en el Perú no han llegado a nosotros y quién una vez superado el conflicto con la Corte, siendo aún provincial en el Perú, se apresuró a publicar un documento en que se declaraba partidario de que los indígenas continúen vendiendo libremente el metal en el mercado de Potosí. Este documento es reproducido por Luís Capoche en su crónica (1959:155-6).

En torno a la figura del Maestro Luis López se han tejido toda suerte de opiniones escabrosas. Sin embargo, el año 1579, fue el mismo virrey Francisco de Toledo el que nos desinfla estos cargos, en una carta a Felipe II en que le explica que,

"Abia cerca de un año que los Inquisidores prendieron al Maestro Luis López, clérigo de la Compañía del nombre de Jesús, que vino con los primeros que esta horden V. M. Mandó venir a estas provincias doce años ha y de los que mas opinión y crédito tenía entrellos y, con los demás papeles que le tomaron se halló un cuaderno de su propia letra en que estaba escrito el memorial de capítulos que con esta está autorizado del Secretario del Sancto Oficio, contra el derecho que V. M. tiene a este estado de las Indias y gobierno de estas provincias, que V. M. Allá y sus ministros acá tenemos, el cual habiéndose visto por los Inquisidores y entendido tocar a V. M. Y al derecho y gobierno destos reynos y el daño que sembrar y persuadir semejantes opiniones puede causar en esta tierra tan amiga de novedades, me dieron noticia dello para que yo la diese a V. M. Y se previniese lo que fuese necesario y combiniese, por el cual V. M. Podrá ver la libertad con que algunos destos tratan las cosas de vuestro Real Servicio y la ambición y soberbia de que siempre me pareció tener alguna parte este clérigo, con que quería meter la mano y tratar de vuestros reales derechos y de lo que ni está a su cargo ni deben tratar ni meterse y, como fue muy acertado el mandarme V. M. En mis instrucciones que fuese mirando bien como procedían estos padres y que hasta estar enterado dello se les fuese a la mano en el extenderse y fundar muchas casas" (Medina vol.I. 1956:104).

La importancia de esta carta de Toledo es enorme por diversas razones. Primeramente, porque de un solo golpe, borra todas las acusaciones truculentas que la Inquisición había tejido en contra de López, referentes a actos exorcistas y abusos sexuales en que habría participado, pero más aún, en esta carta el virrey acepta que el delito que se le imputaba es su intromisión en asuntos de gobierno.

La incredulidad en España - tal como bien lo describe Astraín - (III: 1909:174) respecto a lo que estaba aconteciendo en el Perú fue enorme, tanto que existen documentos en que los inquisidores en Madrid atribuyeron todo el problema a una crisis de *"pasión"* del Virrey, inclinándose por exonerar de culpa a López. Sin embargo, el caso del jesuita fue presentado con abundantes testimonios que corroboraban los cargos formulados por Toledo, por lo que fue inevitable que se le condenara. Siendo, recluido en el Colegio de Trigueros en Huelva durante seis años, pena que tuvo para el jesuita un aspecto positivo pues evitó su expulsión de la Compañía.

Astraín recoge la afirmación del jesuita Sacchini, historiador y secretario del General Vitelleschi, que sostuvo que el Padre Acosta fue el culpable de que López fuera apresado y condenado. Pero agrega a continuación que le extraña esta afirmación pues en todos los papeles que él había revisado sobre el caso del Maestro, en ninguno de ellos se mencionaba a Acosta. (Astraín, III: 1909:175) Sin embargo, sabemos que Sacchini, tuvo acceso a material e información que no ha llegado a nosotros. De acuerdo a cartas que el mismo Luis López escribió a Aquaviva, había cosas referentes a su caso, que el no podía poner en el papel y que solamente se las podría explicar personalmente a Gil González Dávila, en ese momento Provincial de Andalucía y hombre de confianza del General en España, solicitándole que le permitiera reunirse con él.

En carta del 13 de octubre de 1585, una vez cumplidos los dos primeros años de su pena de seis, y cuando se barajaba nuevamente la posibilidad que fuera expulsado de la Compañía, López escribió que,

"Fuera de V.P.[Aquaviva], nadie en la Compañía pudiera satisfazer a mi necesidad y deseo como él, (Gil Gonzáles Dávila), porque sabe la historia de aquella tierra tan claramente, que sin dificultad puede juzgar la verdad de mi relación; y aunque V.P. me ordenó la hiziese por carta, si me pareciese convenir, jusgué ser imposible hazerlo y peligroso para muchas cosas, y así me determiné, vista la coyuntura que Dios me ofrecía, dezir todo lo que se sufrirá al Padre Provincial, porque fiaré a él vida honrra y alma con toda seguridad..."(Egaña, III:100-1).

Al parecer esta reunión se llevó a cabo. Siendo las explicaciones de López de suficiente peso y convincentes como para que continuara formando parte de la Compañía, y actuando, de manera discreta pero destacada en el Colegio de Sevilla, hasta el día de su muerte el año 1599.

Se puede sostener que la huella de Luís López fue muy profunda en el Perú. Su compañero Alonso Barzana, el hombre considerado unánimemente como un santo por sus contemporáneos y al mismo tiempo, el máximo símbolo jesuita del apóstol y misionero en el virreinato peruano, en una carta dirigida a López, del 8 de septiembre de 1588, o sea inmediatamente después de terminar de cumplir su pena en Trigueros, - que se conserva en la Real Academia de la Historia de Madrid - describe cómo la prisión de su compañero afectó su vida de manera profunda, *"Después que nos despedimos en Arequipa, yo vi por muy menudo todas las de V. R. [...]* y continúa, *"... yo también le alabaré porque, quitándome el amor que tenía a los ministerios con los spañoles, me los ha trocado en que sólo me de hartura de acudir a desamparos extremos destos miserables indios;[...], "Quando V.R. bajó de Arequipa a Lima y me allé harto afligido, entonces comencé por horden de la obediencia andar sólo peregrinando entre indios.."* (Egaña, IV:415-6). O sea, Barzana, declara aquí que su vocación misionera, siempre alabada como de inspiración divina en los textos jesuitas, se originó en el sentimiento de desamparo que sintió al verse separado de López, orfandad que posiblemente experimentaron también sus restantes compañeros del Perú.

Esta historia, no obstante no terminó aquí. Acosta finalmente regresó a España el año 1587. Llegó rodeado de un halo de gran prestigio, a los ojos de su Orden lo mismo que a los de la Corte. Desgraciadamente para él, este buen concepto y los cargos de confianza que le otorgó inicialmente Aquaviva, no evitaron que sus ideas regalistas y su carácter intrigante, lo colocaran finalmente en una posición muy difícil ante el General, ya que su comportamiento terminaría enfrentándolo a los intereses de la Compañía. Partidario de celebrar una Congregación General, - a la cual Aquaviva se oponía férreamente pues consideraba que impuesta por un factor externo abriría las puertas a la intervención de extraños en la Compañía - no sin razón como lo demostraron los acontecimientos posteriores. Acosta, sin embargo, empleando una complicada intriga que lo terminaría transformado en el hombre de confianza de Felipe II para asuntos jesuitas, logró que el Papa expidiera un decreto el año 1592, conminando a Aquaviva a llamar a Congregación. En esta maniobra se alió con enemigos del General, tanto de dentro como de fuera de la Compañía, actitud que Aquaviva nunca le perdonaría.

Esta situación la podemos observar en la carta que el Duque de Sesa, embajador de España ante el Papa, le envió al licenciado Arenillas y en que le cuenta lo acontecido en la Quinta Congregación, congratulándose por los grandes logros conseguidos para los intereses de Felipe II, *"... no pensé que pudiéramos salir con tantas cosas, y la que más ha importado ha sido dejar señalado término para la Congregación general, cosa que el General ha procurado resistir cuanto le ha sido posible. En fin, el ha visto los cuernos al toro, como digo a S. M. Y temblado de que no le quitasen el oficio cuando vio la mudanza de los Asistentes, que conforme a sus Constituciones son tan perpetuos como él..."* Poco mas adelante refiriéndose a Aquaviva, escribe, *"... Y verdaderamente le tengo por hombre cuerdo y virtuoso, y no he podido entender de él cosa que me haya escandalizado, fuera de ser algo cabezudo y duro en sus opiniones, y quizá un poco vengativo, defectos naturales de la casa de Aquaviva ..."* Y continúa refiriéndose a los que trabajaron por este éxito Real, *"El auditor Peña y D. Juan de Hoces han trabajado en estos negocios su pedazo y procedido como se podía esperar de ellos, y asimismo por su parte, el P. Acosta, que el pobre hombre ha pasado varios tragos amargos, y aún no ha acabado de beber toda la purga, como lo escribo a S. M., y así me parece que es razón que S.M. no alce la mano de tenerle debajo de su protección"*.(Astraín III: 603-4)

El embajador preveía los años difíciles que se avecinaban para Joseph Acosta dentro de la Compañía y al mismo tiempo podemos suponer que Aquaviva, después de esta amarga experiencia, se debe de haber sentido solidario con las otras víctimas de las intrigas del jesuita cronista.

De esta manera podemos suponer que, no por mera casualidad, durante los últimos años del siglo XVI se dio inicio, en el interior de la Compañía, a un movimiento de rehabilitación de la memoria de Luis López, del cual es muy posible que la *Nueva Coronica y Buen Gobierno* formó parte. Birckel menciona como inicio de este proceso el año 1591, (Armas Asín, 1999: 608), pero de este proceso se conservan datos muy difusos. La expresión oficial de este movimiento se encuentra en las páginas de las *Centurias* compuesta por el padre Santibáñez referente a los *Varones Ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús,* que vivieron entre los años 1552 y 1650. (APJCT, Santibáñez C-182:139-140) En este manuscrito, la figura del Maestro López es resca-

tada del olvido y de la ignominia, e incluso se reproduce un trozo textual y especialmente significativo de la carta que el Padre Barzana le escribió a su antiguo compañero y que hemos citado anteriormente.

> "En Sevilla a los 10 de julio del año 1599 murió el Padre Maestro Luis López en anciana edad y rico de méritos. Era natural de Estepa, graduado en Osuna y hombre docto cuando lo recibió la Compañía, la cual como de sujeto grande echó mano de él para que fuese con los primeros que envió San Francisco de Borja, el año 1567 a fundar la Provincia del Perú. Debieron mucha parte de su ser los dos Colegios de Arequipa y Potosí. Fue su vida de Santo el zelo de Apóstol, sus trabajos en arrancar malezas de aquella selva y plantar la fé, la religión el temor de Dios inmensos. En los de aquel gran apóstol el Padre Barzana [escribió]: Amé a mi padre Luis López todo el tiempo que lo traté, porque no vi en él cosa que no fuese de siervo de Dios, fiel y prudente y si alguna cólera vi fue contra pecados o contra ingratitud". Gran testimonio.
> Mayor fue el de su paciencia, con que sufrió persecuciones y trabajos. Dio con esta ocasión la vuelta a esta Provincia y traíale Dios para que con sus letras, con su ejemplo honrase en Sevilla la religión... y termina, Como tal celebró Sevilla su memoria, honró sus exéquias" (APTCJ Santibáñez, 139).

El problema de la polémica del robo del metal por los indígenas de Potosí, fue un hito no sólo para la Compañía de Jesús, que obligada por este grave incidente debió replantear el tipo de papel que jugaría en las Indias hispanas - incluida su política misionera -, sino que igualmente marcó un importante momento para el gobierno real en Indias, ya que el virrey, al autorizar la libre venta del metal por los indígenas en Potosí, adoptó una posición política de gran trascendencia, -aunque de escaso excito a largo plazo -, fenómeno que actualmente es objeto de variados estudios.

Lamentablemente para tener acceso a este importante tema, los historiadores nos vemos restringidos a testimonios extra jesuitas. En concreto, a informantes laicos, muchos de ellos funcionarios administrativos o a aquellos provenientes de otras órdenes religiosas. Este extraño *"silencio"* de los textos jesuitas, referido a un aspecto fundamental de su pasado, resulta digno de ser subrayado, pues ha sido decisivo

para el estudio de este periodo. Y es precisamente esta historiografía, la que evitando indagar, más allá de la versión oficial permitida por las autoridades de la Orden, terminó enterrando un conjunto de problemas de gran relevancia ocurridas durante el primer siglo jesuita en el virreinato peruano.

Por otro lado restan aún por dilucidar grandes interrogantes respecto a los criterios que guiaron la censura practicada sobre la documentación y sobre lo que se permitió sobrevivir y llegar a nosotros. Y aunque, por un lado, este problema podría ser materialmente explicado como consecuencia de la quemazón de documentos comprometedores, que el año 1617, llevó a cabo el General Vitelleschi, - desgraciado hecho que nos ha condenado a enfrentarnos a un rompecabezas incompleto de datos y acontecimientos jesuitas – por otro lado, debemos asumir que estamos frente a un problema de características mucho mas amplias y profundas.

Y volviendo a la polémica despertada por los documentos Miccinelli entre los historiadores. Evitar hacerse cargo de la información a contrapelo que nos presentan estos documentos, es colocarse del lado de la posición oficial de la Compañía de Jesús, que temerosa de las consecuencias funestas para sus intereses institucionales en España y en los territorios de su dominio, creó una política de acción y una versión sobre ella, *"placentera"* a los oídos del poder, incluso desplazando los mismos principios ideológicos heredados de San Ignacio de Loyola. De esto estuvieron conscientes, tanto el Padre Luís López como sus discípulos y amigos, los cuales haciendo un esfuerzo supremo plasmaron en la Nueva Corónica su propia versión de lo acontecido en el proceso de conquista y colonización del Perú. Hoy día, podemos considerar que este movimiento no estuvo desprovisto de simpatías dentro de la cúpula mayor de la Compañía.

Pero sobre todo y ante la evidencia del silencio como protagonista principal de esta historia, nos preguntamos ¿Cual debe ser la posición que debemos adoptar los historiógrafos? ¿Negar taimadamente la posibilidad de la existencia de un discurso subterráneo contestatario, de una contra-historiografía en el Perú? ¿Alinearnos con el poder del siglo XVII e impedir la libre discusión de los problemas de entonces?

Walter Benjamín, termina su tesis VI sobre la historiografía, con una frase que debiera retumbar en nuestros oídos, *"El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza sólo toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar"* (Benjamín, W. en, Löwy, M, 2002:75).

Posiblemente ha llegado por fin la hora de rescatar del olvido, un acto desesperado de rebeldía, pero a la vez enormemente valioso, efectuado por un puñado de jesuitas preocupados por el manto del olvido que en poco tiempo cubriría su lucha y su transitar por la vida.

Bibliografía

Referencias Inéditas

Archivo Colegio de San Ignacio –Chile 2/J/290 Carp.19
Archivo Histórico Nacional Inquisición, Lima L.1027 f.125
Archivo Provincial Toledano Compañía de Jesús (APTCJ) Mosquera, J. mss.1599
APJCT Santibáñez C-182:139-140

Acosta, Joseph de
1954 *Obras. Escritos Menores.* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid

Armas Asín, Fernando
1999 "Los Comienzos de la Compañía de Jesús y su Contexto Político y Religioso: La Figura de Luís López" en, *Hispania Sacra* vol. LI 104:573- 609

Astraín, Antonio
1909-1912 *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España* vols, III y IV, Madrid

Barnadas, Joseph M.
1972 "Una polémica: Potosí 1579 - 1584" en, *Jarhbüch ... Lateinamerikas* band 10.

Cantú, Francesca
2001 "Guamán Poma y Blas Valera en Contraluz: los documentos inéditos de un Oidor de la Audiencia de Lima" en, *Guamán Poma Y Blas Valera, Tradición Andina e Historia Colonial,* a cura Francesca Cantú Antonio Pellicani Roma

Capoche, Luís
1959 *Relación General de la Villa Imperial de Potosí,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid

Domenici, Davide e Viviano
2003 *I Nodi Segreti degli Incas* Sperling & Kupfer Milano.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1987 *Nueva Corónica y Buen Gobierno,* ed. J.V Murra, R. Adorno y J.L. Urioste Madrid.

Egaña, Antonio S.J.
1954 *Monumenta Peruana* I, II, III, IV, Roma
1956 *"El Virrey Don Francisco de Toledo y los Jesuitas del Perú (1569-1581)". Estudios de Deusto* 4, n. 7:117-186

Grice-Hutchinson, Marjorie
1990 *Aproximación al Pensamiento Económico en Andalucía: de Séneca a finales Del siglo XVIII* Editorial Ágora, Málaga

Hyland, Sabine
1998 "The Imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Perú" en, *Colonial Latin American Review* pp.43-58

Laurencich-Minelli, Laura
1995 "Documento Seicentesco Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum" en, *Studi e Materiali di Storia delle Religión,* 61_363-413
1998 "Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: ¿un estorbo o un acontecimiento?" *Antropológica,* 16, 349-368
2001ª "Presentación del documento "Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo" en, Cantù, Francesca (ed.), *Actas del Coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,* IILA, Roma, 29-30 de Septiembre 1999), pp. 111-142, Roma: Pellicani.
2001b "Un aporte de "Exsul Immeritus Blas Valera populo suo" y de "Historia et Rudimenta Linguae piruanorum" a la historia peruana: la figura de Blas Valera". en, *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial* (IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), Francesca Cantù, (ed.), pp. 247-272. Roma: Pellicani.
2002 "La curiosa versión de Francisco de Chaves sobre la conquista del Perú. Escritura y Pensamiento", Año V, N.10:7-32, *Revista de la Unidad de Investigaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas,* Universidad Nac. Mayor de San Marcos, Lima.

Laurencich Minelli, L. Miccinelli, C, y Animato, C.
1998 "Lettera di Francisco di Chaves alla Sacra Cattolica Maestá. Un inedito del sec.XVI", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* 64:57-91

Lohmann Villena, G
1945 "Carta Inédita de Huamán Poma de Ayala al Rey de España" en, *Revista de Indias,* VI:20

Lopetegui, León
1942 *El Padre José de Acosta y las Misiones,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

López, Luís, P
1889 Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, .XCIV: 472-486.
Löwy, Michael
2003 *Walter Benjamin: Aviso de Incendio Una lectura de las tesis "sobre el concepto de la historia*, FCE Argentina.
Mariana, Juan S.J.
1768 *Discursos de las Enfermedades de la Compañía. Con una disertación sobre el autor y la legitimidad de su obra* Madrid
Mateos, F.
1944 *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, vols.I-II CSIC Madrid.
1949 "Una Carta Inédita de Alonso de Barzana" en, Missionalia Hispánica Año VI:16: 143-155
Medina, José Toribio
1956 *Historia del tribunal de la Inquisición en Lima (1569-1820)* vol.1 Chile
Millé, Andrés
1968 *Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay 1567-1768* PAIDOS Buenos Aires
Molina, Luís de S.J
1981 *La Teoría del Justo Precio* Editora Nacional, Madrid.
Nieremberg, P. S.J.
1889 *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús* vol. IV Bilbao
Numhauser Bar-Magen, Paulina
(1999) 2001 "Nueva Corónica y Buen Gobierno: Una respuesta jesuita a la represión y a la censura en el virreinato peruano del siglo XVI" en, *Guamán Poma de Ayala y Blas Valera: tradición andina e historia colonial*, Cantú, F. ed. Actas del Coloquio Internacional, Roma 29-30 de septiembre 1999, Roma pp.313-32.
2002 "Las Mangas en el Vestuario de las Ricas Mujeres Indias Vendedoras de Coca en Potosí, s.XVI". en, Actas de las II Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos Solanilla, V. ed. UAB Barcelona, 2001
2003 "Sagrado, la Babel de las Indias y Guamán Poma" en, *Il Sacro e il Paesagio nell`America Indígena* Davide Domenici et al.(ed) Actas del Coloquio Internacional Bologna 1-2 de octubre 2002 pp.359-369
Oliva, Anello
1895 *Historia del Perú y Varones Insignes en Santidad de la Compañía de Jesús*, Lima.
Padgen, Anthony
1988 *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología Comparativa*, Alianza Editorial, Madrid.
Piras, Giuseppe
1998 *Martín de Funes S.I. (1560-1611)* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma

Porras Barrenechea, Raúl
1955 *Fuentes Históricas Peruanas* Lima
1986 *Los Cronistas del Perú (1528-1650)* Biblioteca Peruana 12
Sacchini, F
1562 *Historiae Societatis Iésu*, Rome
Storni, Hugo S.I.
1980 *Catálogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768* Institutum Historicum S.I. Roma
Toledo, Francisco de
1889 Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, XCIV:486-525.
Uriarte, J. de y Lecina, M.
1925 *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús*, Madrid
Vargas Ugarte, Rubén S.I.
1941 *Los Jesuitas del Perú (1568-1767)* Lima
Vega, Antonio de (1600)
1948 *Historia o enarración de las cosas sucedidas en este Colegio del Cuzco destos Reynos del Perú desde su fundación hasta hoy* Primero de noviembre día de Todos los Santos de 1600, Lima.

EL CONFLICTO INTERNO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS SOBRE LAS DOCTRINAS DE INDIOS EN LOS AÑOS 1568-1608 Y EL PAPEL DE DIEGO DE TORRES Y MARTÍN DE FUNES EN SU SOLUCIÓN

Giuseppe Piras
Universidad del Sarre

Los años que abarcan el virreinato de Francisco de Toledo (1568-1581) constituyen la etapa de consolidación del aparato institucional colonial (Hampe Martínez: 47-74). Para evitar levantamientos y por falta de mano de obra indígena tributaria, Toledo había actuado con gran energía, acelerando la creación de reducciones (la *reducción* daba paso al pueblo, y se constituía la respectiva *doctrina* o *parroquia de indios:* Diccionario: I, 111). Allí los misioneros de las órdenes religiosas debían convertir los indios a una vida cristiana y *civilizada* y ocuparse de la vida material de los mismos con ayuda de las autoridades indígenas locales. Esta política iba de acuerdo con el cambio propiciado por la Corona española en lo referente a la cristianización y pacificación de los indígenas. A partir de 1573, el concepto de *pacificación* sustituyó al de *conquista* (Baumgartner: 201 n. 11).

Cuando los misioneros jesuitas, bajo la dirección del P. Ruiz del Portillo, llegaron en 1568 a Perú respondiendo al pedido del Virrey Toledo, se les pidió que aceptaran realizar un trabajo continuado en las doctrinas antedichas (y no solo en *misiones volantes* de pocas semanas), siendo curas de ellos *... porque en todas estas Indias es este el modo que se tiene para convertirlos* (Echanove: 136). El 2-I-1568, Portillo pidió di-

rectivas a Borja, general de los jesuitas. La respuesta del 3-X-1568 fue la siguiente: que las doctrinas estén *más cerca de la Residencia principal, que se tomen solo provisionalmente* y *que libremente los pueda el Superior quitar y poner* (Pastells: I, 86, n. 1). La aceptación de Portillo en 1570 de las doctrinas de Santiago del Cercado y de Huarochirí, fue una piedra de escándalo y creó fuertes tensiones entre los jesuitas del Perú; surgieron dos partidos que estuvieron a punto de difundir sus discordias por toda la Compañía (Imbruglia: 73).

Los jesuitas que se oponían a tomar doctrinas se aferraban al hecho de que la actividad parroquial estaba prohibida por las constituciones de la Orden y mencionaban los peligros conectados con la vida alejada de los conventos: peligros para la disciplina, la castidad y la pobreza. Además, las constituciones prohibían la gestión de los asuntos temporales, y los opositores citaban las admoniciones de los superiores de otras órdenes. Pero sobre todo rechazaban las doctrinas por su propia naturaleza, la cual implicaba: a) tener que solicitar el nombramiento de párroco a las autoridades civiles, dependiendo por tanto económicamente de los gobernadores y de los encomenderos; b) depender jurídicamente de los obispos, perdiendo sus privilegios (Specker: 22).

Este último asunto es dilema clave de la problemática misionera, que Portillo vio claramente desde el principio. El problema se complicaba con las cédulas reales y los decretos de los concilios sudamericanos, que ordenaban que los religiosos, luego de haber organizado una parroquia de indios, debieran traspasarla al clero secular.

Las acusaciones de las autoridades contra los jesuitas estaban justificadas. Véase, como ejemplo, la carta del 20-III-1573 de Toledo al Rey: *Los clérigos de la Compañía han dexado las dotrinas de que se avian encargado, y no quieren tomar ninguna ... hazen provecho en las ciudades, en ellas es tanta la dotrina ...; y entre los indios tanto lo que desto falta y ha faltado, que ... por ninguna vía me parece que obiere acá Religión que no se encargase destos indios* (Egaña: I, 622).

En la primera Congregación Provincial del Perú, realizada en 1576, se superó esta situación crítica. Bajo la dirección del Provincial, P. José de Acosta, se admitió que *el fin principal de la Compañía en las Indias occidentales era procurar la salvación de los indios* y se aceptó la opción promovida por Acosta de actuar según lo que se necesitara en cada caso, incluso *aceptando doctrinas, a modo de párrocos, haciéndose cargo de los indios*. En consecuencia, se decidió asumir *ad tempus*, en espera de la confirmación del General, la residencia de Juli, para contentar al Virrey y como experimento (Lopetegui: 114). También se aceptó que las doctrinas no debían volverse perpetuas; finalmente, que frente a los obispos había que mantener los privilegios de la Compañía.

En 1581, apoyado por Acosta, el P. Diego de Torres impuso la idea de mantener la doctrina de Juli (Lopetegui: 174), contra la voluntad de los jesuitas más ancianos y del nuevo Provincial, P. Baltassar Piñas; poco después llegó incluso a ser su superior. La carta de Torres al General Acquaviva del 12-II-1584 documenta su enfrentamiento con el Provincial Piñas; escribe que los jesuitas de Juli experimentan *cómo en la doctrina se puede vivir con toda la observancia, religión y recogimiento que pide el rigor de nuestras Constituciones y reglas, mexor que en otra parte*. En otra del 20-I-1585, Torres escribe que mucho daño ha producido a Juli y a los indios *el averse tratado tanta vezes entre algunos de los Nuestros y profesos, que se dexase esta doctrina, a la qual an hecho tanta guerra, que a sido bien necessaria la ayuda de Nuestro Señor para no aver afloxado todos y dexádola caer*. Recuerda al General que, *para el augmento de los de la Compañía ... no ay medio más eficaz que tomar doctrinas* (Egaña: III, 358-368).

Torres permanece en Juli hasta 1585. Transformando esta doctrina en residencia principal de la Compañía, halló la fórmula adecuada para superar los conflictos internos.

En la Congregación Provincial que tuvo lugar en Lima el 19-XII-1600, Torres fue elegido Procurador y enviado a Europa para tratar la división de la enorme provincia jesuítica del Perú. La Congregación solicitaba al General la creación de dos viceprovincias dependientes de la anterior: una en el norte, en el Nuevo Reino de Granada, con los territorios centrados en Santafé de Bogotá, Quito y Panamá, y la otra en el sur, con las regiones de Tucumán, Chile y Paraguay y el nombre de Santa Cruz de la Sierra.

El territorio con los problemas más delicados era el de Paraguay, a causa de la lentitud de la penetración española hacia el este en un mo-

mento en que para las autoridades españolas era de vital importancia controlar la región: se corría peligro de que los portugueses de Brasil se introdujesen en la región del Río de la Plata y asaltaran luego el Perú y el Alto Perú. No contando con la fuerza militar necesaria para expandirse hacia el este y asegurar las fronteras del territorio y las vías de comunicación entre los dos océanos, las autoridades civiles y religiosas llevaban bastante tiempo sugiriendo a la Corona que enviara misioneros para pacificar a los indios de estos territorios. En Paraguay, la acción de los franciscanos, produjo la pacificación y sumisión de los guaraníes a los españoles (Necker: 81 y 148 n. 2).

Desde fines de 1602 hasta el otoño de 1603, Torres residió en Roma. No es casual que precisamente en esta época llegaran del Perú al General acusaciones contra Torres y contra la conservación de las doctrinas. En carta del 12-XII-1601, de doce páginas, el P. Álvarez de Paz, rector del Cuzco, en su nombre y en el de otros jesuitas ataca a Torres: *La desunión que experimentamos* amenaza con provocar *la cayda y destrucción de la Compañía en estos reynos.* Sostiene que la excesiva dedicación al trabajo con los indios tiene por consecuencia el que los misioneros lleven una vida distraída y salvaje que luego les impida readaptarse a la observancia de las reglas. Pero sobre todo *debe tenerse presente que en la provincia del Perú vivimos a la sombra de los españoles, con las limosnas de los españoles, y que hemos de reclutar nuestros religiosos entre los hijos de los españoles.* Álvarez solicita a Acquaviva que ponga remedio a estos intentos ajenos a las constituciones de la Compañía y ordene *lo que más convenga para que vivamos ... con quietud y con la unión y provecho de nuestras almas* (Piras 1998:163 ss).

A principios de 1603, Torres publica en Roma una *Relatione breve* destinada a motivar a sus hermanos de religión a ir a las misiones. La publicación tiene una enorme resonancia en Europa; es una respuesta a sus contrincantes, un manifiesto publicado en el centro del catolicismo y de la Compañía. El Procurador elenca allí las nuevas misiones que deben implantar en Sudamérica los jesuitas, siendo como los ángeles de que habla Isaías: *Son ángeles (lo cual significa «enviados»), porque el ministerio principal y más importante de la Compañía es el de las misiones. ¿Y a quiénes se los envía?" A los "peruanos, gente expulsada de sus viviendas y sus tierras, que trabajan en las minas perdiendo allí sus facultades y su vida, ... gente oprimida y vejada por forasteros y hasta por los esclavos de estos, ... gente que recibe a nuestros sacerdotes y la palabra de Dios como la tierra seca recibe la lluvia y el esclavo la libertad* (Relatione: 59). Esta enunciación es un proyecto concreto que pocos años después Torres pondrá en práctica, con todos los apoyos legales y con gran publicidad, en Chile y luego en Paraguay.

El Procurador necesitaba llevarse a Sudamérica la mayor cantidad posible de jesuitas. De Milán parte también Martín de Funes.

Los meses que van del otoño de 1603 a abril de 1604 los pasa Torres en la Corte, en intrincadas tratativas con el Duque de Lerma sobre los problemas coloniales de América del Sur. En el memorial de 28 páginas que dirige a fines de 1603 al Conde de Lemos, Presidente del Real Consejo de Indias, el jesuita comienza recordándole que Dios ha puesto sobre su cabeza la responsabilidad de la salvación de las almas y de la conservación y aumento de los indios de Sudamérica. En aquellos territorios innumerables *"se pone ... poco remedio en su conservación y propagación*; el mal radica en haber pervertido la orden dada por Cristo: se tiene *en el govierno por fin principal el oro, plata y tesoros de aquel Reyno ... ; (Jesús) con iusticia parece que nos castiga, con que toda la riqueza, que de allá viene se malogre. Y la causa es porque pretium sanguinis est".* Torres propone al Conde de Lemos: "Que todos los pueblos de dos, tres, y quatro Curatos, y Beneficios, se les diessen a los Religiosos, para que viviendo conventualmente y con superior, y observancia, hagan más fruto en los Indios". Habla de Paraguay, Chile y Tucumán, territorios en los cuales, *"aunque muy partados de la vista y memoria de todos, ay innumerables personas con suma necessidad de remedio, que son los Indios infieles de muchíssimas Provincias".* Pide que, para su pacificación, *"se procurasse esta por medio de Religiosos Apostolicos, ... fiando ... del Evangelio, que allanara, y rindiera lo que no hazen las armas. Lo último ayudaría que a los Indios que de nuevo se convirtieren, por algunos años, no se les impusiessen tassas ni servicios personales".* Ofrece a la Corona sus gestiones para alcanzar este fin (Piras 1998: 293-303).

Torres había hablado con Acquaviva sobre estos problemas para poder tratarlos luego con el Duque de Lerma. En lo relativo al empeño de los jesuitas de liberar a los indios del servicio personal, el General tenía que ser prudentísimo. Lo dejan ver las instrucciones que emanó en aquellos años y su carta del 10-XI-1609. Torres lo había informado de

que el 15-VII-1608 había dado la libertad a los indios que en Santiago de Chile estaban encomendados a los jesuitas. El General escribe: "*algunos temen el sucesso assí de esto como de otras cosas tocantes al gobierno universal, en que V.R. con su buen zelo mete la mano. Porque están sujetos a muchos inconvenientes deseamos que la retire y se lo emos encargado como de nuevo lo tornamos a hazer ... tenemos duda si están las cosas de suerte en la Corte y Consejo*" (Piras 1998: 160).

Luego de su regreso a Sudamérica en 1604, los opositores acusan a Torres de no haber respetado las decisiones de la Congregación del Perú de 1600 y de haber hecho manipulaciones en Europa para obtener el nombramiento de Provincial. Paéz, Provincial del Perú, le impide continuar viaje al Paraguay y lo envía como Viceprovincial al Nuevo Reino de Granada. En Bogotá, Funes es el consultor mayor de Torres. Para este, los años que van de 1604 a 1607 son de pesadumbre. Los problemas misionales de la Compañía y los proyectos sobre Paraguay (Torres trata el asunto con el Rey incluso estando en Bogotá) eran temas de sus conversaciones con Funes. Cuando las autoridades civiles y religiosas del Nuevo Reino de Granada quieren enviarlo a Madrid y Roma (le dan una carta para que la entregue al Rey) para solicitar la aprovación del Sínodo de Bogotá y para *dar más larga Relacion deste Reyno*, Torres envía a Funes como Procurador. Las autoridades piden al Rey "*embiar los más Padres de la Compañía que se pudiere, los quales se dividan de dos en dos a Pueblos de Indios y ... agan oficio de curas hasta que los tengan bien ynstruidos en la fe, y costumbres Christianas, y luego pasen a otros, dejando los primeros a Clérigos que se críen en el seminario*" (Piras 1998: 172). Torres está de acuerdo con esta solicitud.

El 21-VIII-1607, Acquaviva envía a Madrid instrucciones para Funes: *En lo que toca a los negocios de que viene encargado, lo que acá juzgamos que puede hazer, es dar la Carta que trae para Su Magestad y siendo preguntado de lo de aquella tierra, dezir lo que supiere en común ...; de lo que toca a la Compañía en aquel Reyno será bien que procure salirse a fuera, dexando el cargo a quien le tiene, ... será de major servicio de Dios y bien de la Compañía, que no el saberse que uno della viene por agente y solicitador de negocios que pueden tocar a otros* (Piras 1998: 131).

Sin embargo, en el verano de 1607 Funes se queda en la Corte española y sostiene la solución propuesta en la carta dirigida al rey por las autoridades del Nuevo Reino. Esto lo documenta la carta secreta del 26-IV-1608 de Acquaviva al P. Richard Haller, confesor de la Reina de España, Margarita de Austria. Primero, esa solución de Funes se refiere a Sudamérica. Segundo, es importantísima para el la agricultura y la ganadería. Tercero, es igualmente importante para la conversión de los indios todavía infieles y la salvación de las almas. Para facilitar todo esto se debía agrupar los indios en pueblos. En cuarto lugar, del aumento de súbditos y trabajo de la tierra derivaba el aumento millonario del erario de la Corona. Pero, ¿quién tenía que ir a buscar a los indios para reducirlos y gobernarlos en los pueblos-parroquias? Según Funes (en sintonía con el ofrecimiento hecho por Torres en 1603 al Conde de Lemos), los jesuitas, cosa que Acquaviva excluye categóricamente (Piras 1998: 134 ss).

Funes actúa en Madrid como Procurador de toda Sudamérica; con este título interviene, pocos meses después, en la VI Congregación General de la Compañía en Roma. El *Memorial Primero*, entregado al General en esa ocasión, explicita la idea expuesta en la Corte. Vuelve a presentar, citándolas, las propuestas manifestadas en la carta de las autoridades del Nuevo Reino de Granada, entregada al Rey por Funes. El *Memorial primero* señala el *servicio personal* como primera causa del fracaso de la conquista espiritual del Nuevo Reino de Granada: las doctrinas de indios sometidas a los encomenderos son una institución vacía. Los dos remedios propuestos son los siguientes: 1) Reagrupar a los *yndios en poblaciones suficientes a sustentar un sacerdote como ... el Rey lo tiene mandado*. 2) Edificar la iglesia y la casa parroquial en un lugar central, fácilmente accesible desde muchos repartimientos. La segunda causa del fracaso son los *doctrineros*, religiosos y seculares, que son *sin zelo de la salvación de las Almas, sin doctrina y sin exemplo de vida, antes con muchos males* (Piras 1998: 171).

Este es el motivo por el cual Funes trata con Margarita el proyecto de la creación de nuevos seminarios para la formación de un clero misionero especializado. El proyecto agradaba a la Reina: desde hacía mucho tiempo pensaba en ello y había solicitado apoyo al Papa. Funes, que había llegado a Graz en 1587 como profesor de Teología Moral del colegio fundado poco antes, se ocupó allí de la enseñanza religiosa, en particular de la de las hijas del Archiduque. La Princesa tenía catorce años cuando salió de Austria para casarse. Funes había sido su maestro de español. El interés de la Reina por los jesuitas se debía a lo que estos habían

hecho para *conservar [a Austria] en la fe católica"* y a *"los bienes espirituales recibidos desde mi infancia*, a saber, los recibidos de Funes y del P. Haller, su colega en Austria (Piras 1998: 142).

La solución manifestada por Funes en Madrid no está desconectada de las tratativas iniciadas en España dos años antes por Torres. Tanto más que, cuando Funes sale de viaje, el Provincial del Paraguay estaba esperando las cédulas reales que había vuelto a solicitar al Rey en 1606 desde Bogotá, y la confirmación por parte del General, además de una toma de posición de este sobre la aceptación y organización de las doctrinas.

En Roma, el 25-III-1608, Funes, con Mons. Juan Bautista Vives y Giovanni Leonardi, entrega a Pablo V un memorial sobre la creación de seminarios especializados en la formación de misioneros (Piras,1976). El General castiga a su subordinado (lo envía a España y no le permite volver al Perú) sobre todo por el memorial que había entregado a Pablo V. Sin embargo, si por una parte castiga a Funes por el escándalo que había dado, por otra parte Acquaviva concede todo lo que Funes, en nombre de Torres y de las autoridades coloniales, le había solicitado en los memoriales.

El General responde a los memoriales de Funes el 10-VI-1608; el mismo día emana la *Instucción de cómo se han de haber los Nuestros en tomar y regir doctrinas de indios*. Esta repite a la letra la solución propuesta en el *Memorial Primero* de Funes: *"hemos respondido que no es conforme al instituto de la Compañía encargarse de doctrinas perpetuas, pero que se pueden hacer residencias en los pueblos de indios, con cargo de doctrinarlos, hasta tanto que los dichos pueblos estén bien informados en la fe y vida cristiana, y se halle quien nos suceda, y en hallándose, resignen y dejen el dicho pueblo y doctrina al ordinario ... y passen a otro pueblo y doctrina. En cada una de ellas estén por lo menos dos de los nuestros, con clausura. Los nuestros ... ejecuten las buenas órdenes que en favor de los indios han dado el rey católico; procuren que haya escuela, ospital. Entre estas residencias señale el provincial una, en la cual se junten los nuestros entre año para la renovación de los votos y ejercicios espirituales"* (Pacheco: 309).

La admisión de doctrinas era una cosa nueva en la Compañía, escriben Astrain (V, 521) y Pacheco (308). Era la instrucción solicitada a

Roma por Funes en el *Memorial 5* y en *De Rebus Indiae*. Esta instrucción, la cédula real del 30-I-1607, así como la del 5-VII-1608 a Hernandarias, constituyen la base jurídica de los acuerdos a los que llegó el Gobernador del Río de la Plata con el Provincial Diego de Torres para dar comienzo a las misiones de los jesuitas en Paraguay. En el contexto de la audiencia otorgada a Funes, Pablo V concede un jubileo para las misiones de los jesuitas en Sudamérica y la excepción de las tasas que se debían a los obispos (Piras 1998: 156 ss). Los medios jurídicos que Torres esperaba desde 1604 para dar comienzo a las reducciones de Paraguay se habían conseguido.

Sintiéndose fuerte con el apoyo de la Reina y la aprovación de Pablo V, Funes entra en conflicto abierto con el General. La decisión de Acquaviva de no permitir que Funes regrese al Perú se vuelve irrevocable cuando el Pontífice le envía, para que lo examine, el memorial recibido. El General escribe que los proyectos de Funes son *"intentos ... fuera de todo camino y razón"* y que ha tratado con Pablo V *"muchas cosas de secreto y sin dar quenta dellas"*. Funes tiene que irse de Roma a Castilla *con precepto de obediencia y so pena de escomunión mayor*. Luego de salir de Roma Funes huye y se refugia por varios meses en la Corte de Madrid. En el verano de 1609 va de incógnito a Roma. Luego a Milán, donde cuenta con la protección del Conde de Fuentes. Respondiendo al pedido, el General advierte a Funes que a Pablo V *"le sería desgusto que tornase aquí ..., por lo qual nos hallamos obligados a impedillo de todas maneras"*. Funes no obedece, y el 24-X-1609 Acquaviva escribe al Rector de Como que lo encierre *"en una habitación, teniéndolo como en prisión"* (Piras 1998: 227-265).

El 17-I-1611 se fuga nuevamente e intenta llegar a Roma. El 5 de febrero, el General envía la orden de proscripción al Rector de Florencia y al de Macerata: *Haga V.R. "que se controlen las puertas [de la ciudad], de manera que, si pasara por allí, se lo tome preso recurriendo incluso a la ayuda del brazo secular ... encomiendo encarecidamente a V.R. esta diligencia"*.

El acta del fallecimiento de Funes nos dice que él llegó a Colle Val d'Elsa, al palacio del obispo Usimbardo degli Usimbardi. El documento contiene datos que contradicen las informaciones proporcionadas por Acquaviva: alaba la bondad del obispo, que acoge benévolamente en su

palacio al jesuita español sin saber que se trata de un religioso fugitivo, apóstata y proscripto. Pero esto va contra toda evidencia. El obispo y sus hermanos hacía decenios que tenían en sus manos la secretaría de estado del Granducado de Toscana; en 1611 estaban en la cumbre de su poder (Fantoni).

Al amanecer del miércoles 24 de febrero, día en que había decidido seguir su viaje a Roma, Funes se siente repentinamente tan falto de fuerza que no logra levantarse. El médico diagnostica que el español está muribundo. De nada sirven los medicamentos y, luego de confesarse, comulgar y recibir la extremaunción, Funes muere en el seno de la Sta. Madre Iglesia a las 23 hs. Esa misma noche se lo lleva a la catedral adyacente, vestido con los hábitos rojos de los mártires. El jueves 25 de febrero, después de las 19 hs, se celebra su funeral. Su ataúd recibe sepultura en una tumba ubicada debajo de una imagen de la Asunción, en la cercana iglesita de las monjas Eremitas de clausura perpetua y, por tanto, innacesible a los forasteros. Concluye el acta: Funes *in fovea ... extat*, Funes se *queda en la tumba* (Piras 1998: 267-286).

Bibliografía

ASTRAIN, Antonio S.I.
1916 *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, vol.I, Madrid.
BAUMGARTNER, Jakob
1993 "Fray Toribio Motolinía (ca. 1490-1569)". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 49:197-214. Immensee.
O'NEILL C. S.I. - DOMÍNGUEZ J. S.I. (Red.)
2001 Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús. U. P. Comillas, 4 vols. Madrid.
ECHÁNOVE, Alfonso S.I.
1955 "Origen y evolución de la idea jesuitica de «Reducciónes» en las Misiones del Virreinato del Perú". *Missionalia Hispanica*, XII, 34: 95-144, Madrid.
EGAÑA, Antonio de S.I.
1954 -1961 *Monumenta peruana*, Vol. 1-3. Roma.
FANTONI, Marcello
1995 *La corte del Granduca*, Bulzoni, Roma.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro
1992 "Hacia una nueva periodificación de la historia del Perù colonial. Factores económicos,políticos y sociales", in *Jahrbuch für Geschichte vom Staat, Wirtschaft und Gesellscha Lateinamerikas*, 29: 47-74, Köln.
IMBRUGLIA, Girolamo
1983 *L'invenzione del Paraguay*. Bibliopolis, Napoli.
LOPETEGUI, León S.I.
1942 *El P. José de Acosta y las Misiones especialmente americanas del siglo XVI*, Roma.
NECKER, Louis
1979 *Indiens Guarani et chamanes franciscains. Les premières reductions du Paraguay*, Paris.
PACHECO, Juan Manuel S.I.
1959 *Los Jesuitas en Colombia*, Vol. I. Bogotá .
PASTELLS, Pablo S.I.
1912 *Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay (...) según los documentos originales del Archivio General de Indias*. Continuación por F. Mateos S.I., 1 vol. Madrid.
PIRAS, Giuseppe
1976 *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e Martín de Funes*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
1999 *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti in Paraguay*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
SPECKER, Johann, S.M.B.
1953 *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16 Jahrundert*, Schöneck-Beckenried.
TORRES, Diego de S.I.
1603 *Relatione Breve del P.Diego de Torres della Compagnia di Giesú. Procuratore della Provincia del Perú, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno (...) Per consolatione de i Religiosi di detta Compagnia in Europa (...)* Luigi Zannetti, Roma.

VALERA, FALCÓN Y LOS MESTIZOS DEL PERU: Nuevo testimonio sobre los derechos de los nativos

Sabine Hyland
St. Norbert Collage

Ampliamente conocido como el *cronista fantasma* debido a los misterios que rodeaban su vida (Porras Barrenechea 1986,462), Blas Valera ha sido puesto bajo nuevos escrutinios en los años recientes con el descubrimiento de los llamados *documentos Nápoles.* Estos documentos, aducen que Valera falsificó su muerte en 1597, secretamente escribió *La nueva crónica y buen gobierno,* y pensó en una nueva forma de astucia silábica al escribirle a sus seguidores, había encendido una tormenta de controversias en el campo de los estudios Andinos (ver Laurencich Minelli, et. Al. 1995; Laurencich Minelli 2001). El entender la vida de Valera ahora tiene una resaltada importancia; para valorar los extraordinarios señalamientos en los *documentos Nápoles,* necesitamos conocer tanto como podamos sobre la vida de este *cronista fantasma.*

Este artículo presenta testimonios recientemente descubiertos que vinculan a Valera como conocedor de otro cronista - el abogado, radical e independiente Francisco Falcón (1521-1587). Autor de dos trabajos, la *Representación ... sobre los datos y molestias que se hacen a los Indios* (1567) y la *Apología pro Indios* (s/f), el licenciado Falcón condenó fuertemente a la conquista Española de Perú como injusta, y criticó severamente el abuso Español de los nativos peruanos. Reconocer que existió al-

guna vez algún grado de relación personal entre Falcón y Valera, nos permite avanzar en la manera que veía, Valera la historia Peruana.

De acuerdo al testimonio descubierto en, (AGI 1583b), en Agosto 12 de 1583, el anciano Falcón - ahora sobre los setenta años de edad - se presentó en una corte de Lima y defendió la necesidad de ordenar a mestizos como sacerdotes Católicos. En su declaración Falcón escogió al mestizo Valera, lo elogia diciendo que conoce *con certidumbre [que Valera] era una buena persona y había ayudado a los Indios y que no era tan ambicioso como los Españoles debido a que se contentaba con menos.* Falcón adicionó que estaba enterado que Valera había dado lecciones gratuitas de gramática Quechua a todo aquel en Lima que así lo deseara. Este testimonio es confirmado por otros tres testigos quienes también sabían de las lecciones gratuitas de Valera. Uno de los testigos, Diego de Agüero, hijo del Capitán Diego de Agüero, simplemente argumentó que había escuchado sobre las lecciones gratuitas de Quechua de Valera (AGI 1583c). Diego de Porras Sagredo, quién había estado a cargo de la fundación de la doctrina de Santiago del Cercado, donde por primera vez ejerció Valera como sacerdote, ahora había asistido a las clases de Quechua de Valera (AGI 1583a). El cuenta que Valera pensó que el Quechua en Lima *debe ser gratis para todo aquel que desee aprenderlo.* Además, Fray Blas de Atienza, el Jefe de los Mercedarios en Lima y el mismo un mestizo, testificó sobre las clases de Valera. Atienza explicó que las lecciones de Quechua de Valera estaban disponibles para todos los sacerdotes y personas que quisieran aprender...y sin costarle a su Majestad o cualquier otro absolutamente nada (Atienza 1953).

En el momento en el que estos testigos testificaron sin embargo, los días de enseñanza de Valera de Quechua en Lima ya habían terminado. En Abril del mismo año, Valera había sido encarcelado bajo cargos misteriosos. Los Jesuitas en el Perú declararon que Valera había sido encarcelado por la Inquisición por el crimen de fornicación. Sin embargo, documentos del Archivo Histórico Nacional en Madrid revelan que Valera había sido encarcelado secretamente por los mismos Jesuitas - no por la Inquisición - y por el crimen de herejía, no fornicación (Hyland 2003, 183-194). Como castigo Valera fue azotado, sentenciado a cuatro años en el calabozo de la prisión en la casa Jesuita en Lima, le dieron seis años adicionales de arresto domiciliario, y finalmente, fue exiliado a España (Hyland 2003, 70-71). Desafortunadamente ni Falcón ni ningún

otro de los testigos provee mayor información al respecto sobre el contenido de las lecciones de gramática que Valera ofreció en Lima antes de su encarcelamiento. Sin embargo, uno recuerda el dictamen del General Claudio Acquaviva sobre el crimen de Valera, publicado por Antonio de Engaña en el *Monumenta Peruana*.

En 1596, después de que Valera finalmente arribo a España, el Jesuita Provincial de Andalucía le consultó a Acquaviva si a Valera se le podía permitir el retomar sus labores como sacerdote; la respuesta del General fue negativa y enfática en cuanto a que a Valera no se le permitiría enseñar gramática bajo ninguna circunstancia: "por ningún medio le debía ser permitido dar clases de gramática" (Hyland 2003, 70, 191). El testimonio de Falcón del Archivo General de las Indias ayuda a confirmar la idea de que el "crimen" de Valera en 1583 estuvo relacionado a su enseñanza del Quechua, posiblemente en sus lecciones gratuitas de gramática en Lima en 1582 y 1583.

El testimonio de Falcón también vincula a Valera, en una forma muy concreta y personal, con otro escritor y activista de los derechos de los indios en el Perú colonial; esta conexión puede ayudar a derramar luz sobre el desarrollo del propio entendimiento de Valera de la sociedad nativa Andina.

Francisco Falcón nación en España en 1521 y estudió leyes en Aragón (Lohmann Villena 1970). En 1555 se embarcó hacia América del Sur, arribando a Cali, en donde pasó varios años. En 1561 estaba en Lima, en donde permaneció hasta su muerte en 1587. Su trabajo titulado la *Apología pro Indis (En defensa de los Indios)*, se encuentra perdida y se conoce solamente a través de referencias en la *Relación de las costumbre antiguas de los naturales del Perú*, trabajo atribuido a Valera. Entre lo que menciona Falcón en su *Apología* se encuentra el siguiente comentario "*El Licenciado Falcon ... Estipula que entre los gentiles reyes no han habido ninguno tan benigno y misericordioso como los Incas*" (Valera 1968, 155).

El texto mejor conocido de Falcón es el reporte que presentó al Segundo Concejo Limeño de Obispos en 1567. En este trabajo, titulado la *Representación ... sobre los daños y molestias que se hacen a los Indios*, Falcón condena el cobro del tributo a los pueblos indígenas considerándolo injusto, ilegal y excesivamente severo (Falcón 1918). En la *Repre-*

sentación, Falcón comienza por explicar que España no tiene títulos legítimos para regir en el Perú porque la colonia fue ganada a través de una guerra injusta. Sin embargo sería poco practico, el regresar la soberanía del Perú a los emperadores Incas por esto España debe otorgar mayores poderes a los líderes nativos locales retornarles sus tierras, sus derechos de agua y pastoreo. Falcón argumenta que el tributo demandado de los nativos Andinos es muy alto y no debería exceder los niveles que alcanzó durante el periodo Inca. En este punto, llega al corazón del texto, presentando una cuidadosa descripción de las estructuras políticas y económicas del estado Inca. Lo que es remarcable en esta descripción, es cuan cercana y paralela es su punto de vista al de Valera, citado por Garcilaso, del gobierno Inca. Falcón retrata a los Incas como un estado altamente estructurado y armónico, en el cual el tributo era un intercambio de trabajo y regalos entre el pueblo agradecido y el regente beneficiado. Una visión similar de Valera sobre los Incas bien podría derivarse parcialmente de la Representación o de la perdida Apología.

Falcón también escribió dos cartas a la Corona, protestando por los abusos cometidos por los Españoles contra los nativos peruanos.(1) La primera carta, escrita en Marzo, de 1575, es una queja sobre los excesivos tributos y los servicios personales demandados de los Indios por las autoridades Españolas (Lohmann Villena 1970, 187-190). La segunda de estas cartas fue escrita el 25 de Febrero de 1583, solamente seis meses antes del testimonio de Falcón referente a Valera y a la ordenación de mestizos. (Lohmann Villena 1970, 190-194). En esta segunda carta, Falcón condena el trato a los Indios y las doctrinas nativas, expresando que los Indios eran víctimas de la ambición y de la lascivia de los obispos y sacerdotes Españoles. Como Falcón lo escribe, *ahora, sin comparación, el comportamiento disoluto de esos [sacerdotes] en las doctrinas es mucho mayor tanto en las cosas de la carne, como en la ambición y asuntos de negocios y contratos (Lohmann Villena, 191).*

El testimonio no publicado de Falcón en el AGI sobre la ordenación de los mestizos representa el último trabajo que tenemos de él antes de su muerte. (2) La cuestión de ordenar a los mestizos como sacerdotes Católicos era amargamente controversial en el Perú de los siglos 16 y 17. Los primeros dos consejos Provinciales de Lima, en 1551 y 1567, prohibieron explícitamente la ordenación de Indios "hasta que [los Indios] estuvieran mas instruidos y asentados en la fe y conocieran mejor

los misterios y sacramentos" (citado en Hyland 1998, 435). Sin embargo, los primeros dos consejos de Lima no estipularon nada sobre la admisión de los mestizos en las Ordenes Sagradas, y la decisión de ordenar a los mestizos fue dejada a discreción individual de los obispos, quienes mostraban una amplia variedad de opiniones sobre el asunto. Los Dominicos, Franciscanos (3) y Agustinos durante este período rehusaron oficialmente aceptar mestizos. En contraste, los Mercedarios dieron la bienvenida a la vocación mestiza y los pusieron en posiciones de alta autoridad dentro de la Orden. Igualmente los Jesuitas en Perú en un comienzo estimularon la vocación de los mestizos, creyendo que su mayor conocimiento de los lenguajes nativos los haría mejores misioneros para los nativos Peruanos. Entre los primeros sacerdotes mestizos formados por los Jesuitas estuvieron Bartolomé de Santiago, Pedro de Avasco y, por supuesto Blas Valera (Hyland 1998, 434 - 436).

A finales de los años 70` sin embargo, la Corona decidió ajustar las clavijas a los mestizos en el sacerdocio, y publicó una serie de cartas para los obispos en el Perú, prohibiéndoles la ordenación. En respuesta, dos mestizos candidatos para el sacerdocio, Hernán Gonzalo y Juan Ruiz, prepararon una petición para el Arzobispo, San Toribio de Mogrovejo, pidiéndole reconsiderar esta política en el Tercer Consejo de Lima (Hyland 1998, 436 - 439).

Es esta petición la que nos proporciona este testimonio no publicado de Falcón sobre Valera y los otros sacerdotes mestizos en el Perú. En su declaración, Falcón desarrolla varias razones diferentes por las cuales era esencial el otorgar el sacramento de Las Sagradas Ordenes a los mestizos (AGI 1583 b). Primero debido a las muchas lenguas nativas diferentes en las Indias, lo que hacía imposible, para los sacerdotes Españoles y criollos, conocer todas ellas; los mestizos deben ser ordenados con el objeto de que el evangelio sea predicado en la multiplicidad de lenguas nativas. Muchas veces el evangelio no puede ser predicado a los pueblos nativos debido al desconocimiento de sus lenguas, como lo describe:

> ...y [este testigo] sabe, debido a que lo ha escuchado de personas creíbles, que muchos Indios mueren sin la confesión debido a que los sacerdotes no los entienden, y se sienten obligados a remediar esto (1583 b f. 50 r, v).

Falcón afirma que la prohibición contra la ordenación de los mestizos es una causa de gran descontento entre ellos y sus parientes Indios, quienes se ven a si mismos injustamente privados del honor del sacerdocio. Su testimonio continúa:

> Porque este testigo sostiene [que es] una cosa injusta el condenar a los mestizos en general y no admitirlos en el sacerdocio, [habiéndolos] examinado en sus vidas y costumbres, y también debido a que es la causa de gran descontento para ellos y sus allegados, los nativos de ésta tierra, quienes ven [a los mestizos] condenados y apartados de todas las cosas buenas y honorables.
> Y este testigo sabe que hay muchos de ellos que son capaces de todo esto y que habría muchos mas si tuvieran la esperanza de ser admitidos [en el sacerdocio] (1583 b, f. 50 r.).

Falcón regresa a estos puntos mas adelante en su testimonio:

> [es] poco aconsejable el prohibir de manera general a todos los mestizos de ser clérigos porque esto es condenarlos, lo cual no debería hacerse con ninguna clase de hombre... [si hay alguna] quienes sean capaces de una vida y de hábitos sagrados, le parece a este testigo que eso ofende muy grandemente a Dios el que no se los admita [en el sacerdocio], diciendo que entre ellos hay algunos [que son] viciosos, y que esto causaría que fueran mas [viciosos] debido a que no tiene la esperanza de ser sacerdotes o de tener posiciones honorables; esta es la causa de gran descontento para ellos y para los Indios a los cuales están relacionados (1583 b, f. 50 v).

El anciano abogado enfatiza la virtud moral y la fe de los mestizos, *[este testigo] no sabe ni a escuchado decir que los mestizos le hayan comentado a los indios nada en contra de Nuestra Sagrada Fe, no han sido esculpables en [las doctrinas]* (1583 b, f. 50 v).

El último trabajo público de Falcón antes de su muerte terminaría con una resonante afirmación de la igualdad racial:

> Aquellos de esta tierra son capaces [de ser sacerdotes]... y a este testigo le gustaría que todos entiendan esto, ya que es simple y que ninguna raza de hombre debería ser condenada, pues todos descendemos de un padre y todos nos podemos atener a Dios (1583 b, f. 50 v).

Felizmente, esta petición al Arzobispo daría frutos. Durante el Tercer Consejo de Lima, San Toribio convocó un comité de obispos simpatizantes de los mestizos para considerar el asunto de su ordenación, (ver Hyland 1998, 439 - 454). El comité votó a favor de los mestizos, y desde ese momento en adelante se convirtió en una costumbre para la Iglesia Peruana el ordenar a los mestizos como sacerdote. Como el gran jurista, Solórzano Pereyra, lo explicaría mas adelante, la costumbre de ordenar mestizos se practicaba en el Perú en los 1560s y se estableció firmemente en el Tercer Consejo de Lima por Santo Toribio. Esto contrasta con la situación del México colonial, donde los mestizos no fueron nunca ordenados en el sacerdocio. Sin embargo, Solórzano Pereyra deja claro de que los mestizos en el Perú eran ordenados solamente *ad titulum indorum;* eso es, que por ley ellos podían servir solamente en doctrinas Indias. Así se desarrolló una división racial en el sacerdocio Peruano en el cual el sacerdote mestizo servía exclusivamente a las comunidades nativas.

Irónicamente, sin embargo, mientras Valera era elogiado repetidamente como un misionero modelo en la petición de 1583 en favor de la ordenación mestiza, los Jesuitas en el Perú estaban desarrollando una actitud mas negativa hacia la vocación mestiza. En Diciembre de 1582, los Jesuitas en el Perú votaron unánimemente en contra de volver a admitir a los mestizos dentro de la Sociedad; este reglamento de exclusión se mantuvo hasta que los Jesuitas fueron sacados del Perú en los 1760s (4). Según el Padre Juan Sebastián, uno de los antiguos Jesuitas en el Perú, ésta política era necesaria debido al mal ejemplo del mestizo Valera y su atroz crimen. (4) Bajo presión de la Inquisición en España la cual estaba tratando de destruir a los Jesuitas, la recientemente fundada Sociedad de Jesús no podía tolerar la herejía entre sus miembros; presumiblemente los Jesuitas en el Perú llegaron a temer que los mestizos podrían simpatizar con las creencias religiosas y puntos de vista políticos de sus madres nativas. Así como Valera fue castigado por defender la religión y

lenguaje Inca, lo fueron también otros Jesuitas en el Perú - como José de Acosta y Giovanni Anello Oliva - quienes fueron censurados por expresar críticas del maltrato Español a los pueblos nativos. El encarcelamiento de Valera marca el silencio del sentimiento pro - Inca entre los Jesuitas en el Perú, junto con la exclusión de los mestizos de la Sociedad (ver Hyland 2003).

El testimonio de Falcón en 1583, sin embargo, esta en marcado contraste a la política oficial Jesuita Peruana sobre raza y mestizaje. Falcón reconoce pragmáticamente que la conquista Española de los Incas, como injusta fue un hecho; sin embargo cree que todo el peso de los cánones civiles y legales debería ser utilizado para asegurar un tratamiento justo de los pueblos Andinos. Para el, las tradiciones legales Españolas con sus raíces en la ley medieval no solamente prohibieron la exclusión racial del sacerdocio, sino que es mas estipularon la igualdad de todas las razas; como lo dice el, "todos descendemos de un padre y estamos en la capacidad de Dios".

El último testimonio de Falcón esta en concordancia con el trabajo de su vida de defender a los pueblos nativos Andinos en un momento en el que muchos en el Perú colonial no deseaban escucharlos. Las repercusiones en el sector Andino de sus esfuerzos y los de otros en nombre de la ordenación mestiza todavía no están completamente entendidos. En Andahuaylas en los años 1630, por ejemplo mas del veinte por ciento de las doctrinas nativas fueron mantenidas por los sacerdotes mestizos (c. 1630 f. 3a - 16b). ¿Cuál fue el legado de estos hombres, muchos de los cuales hubieran sido guiados por lazos de parentescos y cultura a las mismas familias nativas para las cuales hacían de ministros? Su impacto en el desarrollo de la Cristiandad Andina debe haber sido profundo, sin embargo toda su contribución espera por un estudio posterior. El testimonio de Falcón de 1583 revela, no solo que conoció a Valera y que pudo haber inspirado los escritos de Valera sobre los Incas sino que también apoyó la legislación sobre la ordenación mestiza dejando una fuerte marca sobre la vida Andina.

Notas

(1) Lohmann Villena notó la existencia de este testimonio en su artículo seminal sobre Falcón (Lohmann Villena 1970, 179); sin embargo, no discutió las declaraciones de Falcón en la corte.

(2) A pesar de la prohibición contra los mestizos, los Franciscanos aceptaron al menos un mestizo durante este período - Gerónimo Valera, el hermano menor de Blas Valera. Gerónimo se convirtió en el teólogo Franciscano líder en Lima y eventualmente fue escogido por el historiador oficial de la Orden Franciscana. En 1610 los Franciscanos revirtieron sus políticas previas y oficialmente aceptaron mestizos en la Orden; es como si Gerónimo hubiera sido instrumental en este cambio.

(3) El influyente Jesuita, José de Acosta, votó en favor del veto Jesuita en aceptar mestizos; sin embargo, apoyó la ordenación mestiza en su petición de 1583, citando a Valera como un ejemplo de sacerdote mestizo ideal. La compleja relación de Acosta con Valera es explorada en Hyland 2003, ch.7.

(4) Según el testimonio de Lucio Garcetes al tribunal De Inquisición de Panamá (ver Hyland 2003, 191 - 192; 243 - 244), Valera fue encarcelado por los Jesuitas de acuerdo a un privilegio específico para tratar casos de herejía, presumiblemente, este es el porque de que su encarcelamiento fuera demorado.

Manuscritos consultados

Archivo General de las Indias, Seville (AGI)
1583a. Testimonio de Diego de Porras Sagredo. Lima, Agosto 2. Audiencia de Lima, legajo 126.
1583b. Testimonio del Licenciado Francisco Falcón. Lima, Agosto 12. Audiencia de Lima, legajo 126.
1583c. Testimonio de Diego de Agüero. Lima, Agosto 30. Audiencia de Lima, legajo 126.
c. 1630. Memoria de las doctrinas del obispado de Guamanga. N.d. Audiencia de Lima, legajo 308. No. 71, f. 3a-16b.

Latin American Manuscript Collection, Yale University (Yale)
1508-1634 *Indice de bullas, breves y monitorios... en el Archivo del Collegio de San Pablo*. Series II, box 2, folder 2.

Referencias citadas

Atienza, Blas de
1953 Testimonio de Fr. Blas de Atienza, Agosto 30, 1583. In *Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI.*, ed. por Víctor Barriga, vol. 4: 266-272. Arequipa.

Falcón, Francisco
1918 Representación... sobre los daños y molestias que se hacen a los indios. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. ED. por Horacio Urteaga, 135-176, Lima: San Martín. Originalmente escrito en 1567.

Hyland, Sabine
1998 Ilegitimidad y Jerarquía Racial en el Sacerdocio Peruano: Una Disputa en el Siglo 17. *The Catholic Historical Review.* 431-454, Vol. LXXXIV, #3.
2003 *Los Jesuitas y los Incas: La Extraordinaria Vida del Padre Blas Valera S.J.* Ann Arbor, University of Michigan Press.
Laurencich Minelli, Laura
2001 Presentación del documento *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*. In *Guaman Poma y Blas Valera: Tradición andina e historia colonial*, ed. por Francesca Cantú, 111-142, Roma: Antonio Pellicani Editore.
Laurencich Minelli, Laura, Clara Miccinelli y Carlo Animato
1995 Il documento seicentesco *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61: 363-413.
Lohmann Villena, Guillermo
1970 El licenciado Francisco Falcon (1521-1587): Vida, escritos y actuación de un procurador de los Indios. *Anuario de Estudios Americanos* 27: 131-194.
Porras Barrenechea, Raúl
1986 El padre Blas Valera. En *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y Otros Ensayos.* ed. por Franklin Pease G.Y., 462-465, Lima: Banco de Crédito del Perú.
Valera, Blas
1967 *Relación de las costumbres antiguas.* ed. Por Francisco Estebe Barba. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 29. Madrid.

JOSÉ DE ACOSTA Y LA SOMBRA DE FELIPILLO
Las raíces sociolingüísticas y retóricas del rechazo de los intérpretes

Maurizio Gnerre
Instituto Universitario Orientale, Napoles

Tres lustros en las Indias

El Jesuita José de Acosta (Medina del Campo 1540 – Salamanca 1600) transcurrió en las Indias Occidentales (principalmente en el Perú) sólo 16 de los 60 años de su vida (1). Durante este período relativamente breve (1571-1587) actuó de forma muy intensa e incisiva y ya dentro de los primeros cinco años *indianos*, escribió su obra de mayor impacto misionero, *De Procuranda Indorum Salute* (*DPIS*) (2) que ya estaba lista en 1577. El mayor biógrafo de Acosta *misionero*, Lopetegui (1942) escribía (p. 228) que el *DPIS no es fruto de largos años de apostolado y observación, algo así como el jugoso madurar de lentas tentativas y tanteos iniciales. Tampoco es por esto mismo una obra absolutamente sistemática y doctrinal [...] fué dictada en gran parte por circunstancias personales y redactada en breve tempo.* El autor identifica las *circunstancias personales* en una *relativa desilusión.* Se refería, talvez, al hecho que Acosta cuando llegó a Perú ya había leído muy probablemente muchos informes y relaciones sobre la colónia sudamericana. Talvez ya se había formado una opinión definida sobre la conducción de las misiones y las capacidades de los misioneros. Después de su llegada se hu-

biera dado cuenta de la diferencia entre las imagenes construidas aún en Europa y la realidad. De eso derivava la *relativa desilusión*.

Entre 1576 y 1582, años muy difíciles para la presencia Jesuita en Perú, Acosta actuó como Provincial. Durante estos años, uno de los eventos más importantes para los soldados de la Compañía en la joven Provincia, un evento visible e identificable con lugar y fecha, fué la introducción en Lima de la primera prensa (con el primer impresor). A partir de 1584 fué posible publicar, reproduciéndolas en centenas, o en millares de cópias, las obras que los mismos Padres elaboraban, escritas en las lenguas generales del país (quechua, aymara, pero no en pukina) o relativas a ellas, como el *Vocabulario* quechua de 1586 (3). Acosta tuvo un rol muy importante en la empresa.

En este breve ensayo quiero evidenciar un aspecto de las relaciones, no tan evidentes, entre aquel evento histórico, de que Acosta fué, por cierto, una de las mentes principales, y talvez la más influyente, y algunas ideas lingüísticas, que se habían sedimentado en su pensamiento. Un aspecto de estas ideas parece ser central: el rechazo de la utilización por parte de los misioneros de intérpretes, criollos, mestizos o indígenas que fueran. Contribuían para esta actitud no solo nuevas las sensibilidades con relación a la semántica, a la retórica y a las condiciones sociales de los idiomas, sino también la posibilidad, muy concreta, de reproducir obras selectas en millares de copias, posibilidad técnica vista, correctamente diríamos, como instrumento eficáz contra la confusión *babélica* de las lenguas.

La introducción de la prensa y sus contextos

La introducción de la prensa en Lima tenía motivaciónes fuertes: la reproducción en muchas copias de obras importantes para la actuación misionera, llegaba a ser algo importante y deseable por varios motivos. Uno de estos derivaba de la creciente conciencia semántica que había aparecido, en especial en la Nueva España, ya desde la década de 1540, entre franciscanos y dominicos, con relación a las principales lenguas de aquella colonia, en primer lugar el náhuatl. Como sabemos, durante las décadas anteriores habían aparecido en Europa obras muy importante para la nueva conciencia lingüística y semántica. Aqui no tenemos el espacio para mencionar ni una parte de esta fascinante historia intelectual. Sólo para hacer referencia al ambiente de lengua española entre la *Gramática castellana* de Nebrija (1492) y la mitad del siglo XVI, se pueden citar las obras de Juan de Valdés, como su *Diálogo de las Lenguas* (1536) y de Juan Luis Vives (publicadas completas en 1555). Además, fuera del ambiente español aparecieron obras importantes escritas en latín y publicadas en los Países Bajos como el *Dictionarium quattruor linguarum* de 1554, que incluía la lengua de Castilla, o en Suiza, como el *Interpretatio linguarum: seu de ratione convertendi explicandi auctores tam sacros quam prophanes* de Lawrence Humphrey (citado por Steiner 1975). No hay razones para excluir que estas obras, y várias otras que enfocaban aspectos semánticos y de la traducción, tema muy importante para los misioneros, estuvieran fuera del alcance de los Jesuítas y de algunos estudiosos de otras órdenes religiosas.

La percepción creciente de la delicadeza del problema de la traducción en lenguas americanas de términos clave para la predicación de la doctrina cristiana había llevado a una actidud que podríamos llamar de *centralizadora* con respecto a las traducciones escritas. Circulaban muchos catecismos manuscritos en distintas lenguas que no ofrecian ninguna garantía de la calidad ni (aún menos) de la unicidad de la traducción de aquellos términos.

Mientras que en la Nueva España la percepción del plurilingüismo indígena a ser enfrentado por los misionero reducía, en términos relativos, la relevancia del problema de la pluralidad de las traducciones, en el Perú el reconocimiento (algunas veces enfatizado) de la ventaja de la difusión entre las poblaciones indígenas de una *lengua general* agudizaba la percepción del mismo problema.

La pluralidad de las traducciones en quechua y en aymara de textos de *Doctrina cristiana* era percebida por algunos misioneros como un problema grave.

Fué en este contexto que quizás desde el primer Concilio Limense, la élite misionera trató de limitar la variedad de las traducciones y la circulación de obras que difundian textos cristianos en la lengua general del país. En 1576 la primera congregación provincial de los jesuitas reunida en Lima ya había decidido *que la Compañía haga dos catecismos en*

las dos lenguas, quechua y aymara, uno pequeño ...y otro mayor y copioso... Item : es necesario que se haga un Arte, Vocabulario, Confesionario y Cartilla, con las oraciones en las dos lenguas (4). Entre esta primera decisón y la posibilidad concreta de tener un texto impreso debian pasar todavia ocho años de elaboraciones lingüísticas y conceptuales.

Pero cuando apareció la posibilidad de aplicar la tecnología de la prensa, ya no tan nueva, para difundir entre los misioneros las copias de los mismos textos, estaba cada vez más clara la visión de la necesidad de una *estandardización* de las dos lenguas principales, pero en especial de la primera. No sólo la tendencia favorable a la variedad cuzqueña del quechua se habia fortalecido, el estudio del aymara habia avanzado, más que en otras partes en la *escuela lingüística* de Julí (Albó 1999), sino que era más madura la reflexión sobre los términos de las dos lenguas a ser escogidos para expresar conceptos claves de la *Doctrina*.

Las palabras de la Doctrina

Sobre este último tema, de la máxima importancia, ya se habían manifestado vários misioneros, profundos conocedores de las lenguas indígenas. Como es óbvio era este un tema que había aflorado a las conciencias de los misioneros desde hacía más de ochenta años, es decir desde que los primeros de ellos que llegaron a las Indias occidentales, como el Fray Ramón Pané. En la Nueva España el tema se habia puesto con plenitud por lo menos desde los *diálogos* que los doce frayles mantuvieron con los sabios mexica (1524). El tema habia sido enfrentado en las décadas siguientes por vários otros misionero nahuatlatos, entre ellos, el más ilustre de todos, Fray Bernardino de Sahagún. Este, en muchos casos optó para utilizar términos del español o del latín *adaptados* a la fonología y a la morfología del náhuatl para expresar conceptos como *santo, ángel, virtud, apóstol, gracia, evangelio.* Esta opción resultaba de una actitud que reconocia la intraducibilidad de términos tan profundamente arraigados en la tradición cultural y religiosa occidental.

También José de Acosta, sin llegar a conocer las soluciones traductológicas de Sahagún, y sin ser un conocedor muy profundo del quechua, se manifestó explícitamente, ya en el *DPIS,* en favor de la misma solución : *pienso que no hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propriedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropriárselos, enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron siempre todas las naciones, y sobre todo la española para enriquecerse con abundantes vocablos extranjeros, cosa que cualquier simiyachac prudente, como se llama al professor de lengua india, suele ya poner en práctica* (Acosta, *DPIS*, IV, ix, [1987 : 75]).

Con todo, tanto que se optara para posibles traducciones de los conceptos cristianos como para adaptaciones a las lenguas indígenas de vocablos del castellano o del latín, el problema que se planteaba era el de la unicidad de la presentación lingüística de los conceptos claves. La tecnología de la prensa proporcionaba un complemento práctico muy eficaz para las soluciones ligüístico-teológicas que se podrían encontrar: la difusión de los mismos textos en centenas o millares de cópias, legitimadas por los «imprimatur» de las autoridades, requisito a que, como es óbvio, no estaban submetidas las versiones manuscritas que más o menos libremente circulaban.

Fué así que, empezando en 1584 con los catecismos y los confesionarios y siguiendo con la publicación, en 1586, del vocabulario y gramática de la lengua general del Perú, se actuó hacia un programa de *estandardización* lingüística que ponia especial énfasis en las palabras clave de la doctrina cristiana que los misioneros y los predicadores tenían que utilizar.

Lengua escrita y lenguas habladas

La tecnología de la prensa ayudaba a difundir a través de la escritura no sólo los términos clave, sino también variedades lexicales y morfológicas, en particular de la variedad cuzqueña. Los productos de aquella tecnología, los libros impresos, estaban al alcance, de los misioneros (5). Pero para la mayoría de ellos los problemas más sérios eran dos, ambos en el ámbito de la oralidad. Uno era representado por el uso apropiado, de buen nivel, de la lengua hablada. El segundo era el de la comprensión de las variedades habladas por los indígenas. Ni para el primero ni, aún menos para el segundo, los libros, que trataban de fortalecer la difusión de la variedad cuzqueña, ofrecían mucha ayuda. Los misioneros

que llegaban hasta los rincones más alejados de la inmensa colonia predicaban, por lo general, en una versión de la lengua general más estándar (según los critérios de sus superiores) de la que sus oyentes conocían en vários niveles. Sus sermones eran escuchados por masas indígenas que en muchos casos hablaban sus lenguas locales, y entendían y/o hablaban variedades del quechua no necesariamente tan próximas a la que había sido tomada como modelo por los concilios limeños.

La lengua hablada por los misioneros predicadores podía ser juzgada por los indígenas bajo dos critérios: el de la dignidad de la expresión (la articulación fonológica, morfológica y sintáctica de los enunciados producidos) y el de la comprensibilidad de los términos escogidos para expresar los conceptos claves de la Doctrina.

Para muchas gentes andinas, la variedad lingüística cuzqueña no sólo era *lejana*, sino acarreaba también la reminiscencia de una dominación extranjera (la de los Incas). Una vez que ya estaban libres de la presión lingüística y cultural cuzqueña, como escribia el *Jesuita anónimo* (6) en la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*: *todos los collas y los puquinas contentos con sus lenguajes particulares y propios desprecian la del Cuzco. Demas esto en muchos lugares donde todavia vive la lengua cortesana está ya tan corrupta que casi parece otra lengua diferente*. El autor sigue condenando la *mala confusión que se ha levantado de las lenguas*, un tema al cual regresaremos más abajo.

Pero, desde el punto de vista sociolingüístico poco sabemos de como las poblaciones que habían sido conquistadas por los Incas a lo largo de los dos siglos anteriores percibían una variedad lingüística lejana (próxima a la *cortesana*) y además hablada con pronunciación extranjera.

El dominio por parte de los misioneros de una pronunciación correcta, y un control lexical y morfológico-sintáctico de la lengua general tenía consecuencias inmediatas sobre su imagen y prestigio entre los indígenas. Si un cuzqueño culto e ilustre como Garcilaso, hablante nativo del quechua de su tierra, manifestaba por escrito su desprecio para los doctrineros que intentaban hablar la lengua conociéndola poco y estropiando su pronunciación (7) podemos imaginar cuán fácilmente poblaciones andinas alejadas, que poco conocían aquella lengua o, aún peor, que tenían una actitud no muy favorable a ella, podían reírse al escuchar

una pronunciación fallida. Y justo con relación a este aspecto tan importante, la dimensión fonológica, esencial para cualquier idioma, los textos escritos (e impresos) no podían mucho, y esta dificultad sólo podía ser vencida según Acosta através de la práctica de escuchar y hablar la lengua (8).

En este contexto mejor se entiende la importancia que tenía la calidad de la lengua hablada por los misioneros predicadores en sus actuaciones públicas donde exponían su capacidad lingüística al juicio implícito (no sólo lexical y morfológico-sintáctico, sino también fonológico) del auditório indígena. Sobre esta pronunciación del quechua ya se había manifestado Domingo de Santo Tomás que conocía una variedad costeña de la lengua. Sus palabras parecen casi querer animar a los posibles aprendices. En el *Prólogo* de su *Arte* (1560) dedicado al Rey Felipe II el tema de la fonología y de la pronunciación de la lengua indígena merece un destaque central el argumento que el misionero Dominico desarrolla (con base en una opinión de Aristóteles) contra la opinión de la *barbárie* de los indígenas y es aún más importante en el planteamiento de una *predisposición* de los indígenas del Perú a ser conquistados por las armas de España:

> la gran policía que esta lengua tiene [...] el suave y buen sonido al oído de la pronunciación della, la facilidad para escrivirse con nuestro caracteres y letras; quán fácil y dulce sea a la pronunciación de nuestra lengua [...] y brevemente, en muchas cosas y maneras de hablar tan conforme a la latina y española [...] que no paresce sino que fue un pronóstico que los españoles la vían de posseer.(1995:8-9).

Dieciseis años después de la publicación de estas palabras, Acosta, de forma mucho más realista, y pensando talvez no sólo en el quechua, sino también en el aymara, había escrito en su *DPIS*: *La dificultad de la pronunciación, en que amontonando y ensartando muchas sílabas no pocas dicciones se alargan sin medida, no puede menos de molestar sobre todo a los que están acostumbrados a la suavidad de la lengua materna; y mucho más grave es la dificultad de entender a los indios, que más que hablar producen muchas veces con la boca sonidos desagradables. Pero hay que arrostrarlo con denuedo y superar esta dificultad con el uso y el ejercicio. Porque todo lo demás es muy fácil.*

En estas palabras ya se perfila el problema que para Acosta llega a ser central en términos de la lengua hablada: las confesiones.

Estas se ponían al centro de la segunda dimensión de la lengua hablada, la de su comprensión. Aún siendo eventos comunicativos privados, llevados a cabo entre dos personas, y no públicos como las prédicas, desde el punto de vista eclesiástico ponían un problema aún más delicado que el de las predicaciones públicas. En estas situaciones de interacción discursiva nueva para los indígenas se presentaba en su plenitud el desafío de la comprensión de las variedades del quechua habladas por indígenas de distintas partes de la colonia. El desafío era aún mayor si pensamos que los indígenas tenían que hablar de temas muy alejados de los religiosos, temas de la vida de cada día, que incluían, como era obvio, asuntos variados, tanto públicos, como familares y personales (9). Pero es en el contexto de la confesión, aún más que en el de las actuaciones públicas de los misioneros-predicadors que se resaltava un problema ya en sí bastante agudo: el de los intérpretes.

Los intérpretes

A lo largo de pocos años, y probablemente después de su llegada al Perú, Acosta había elaborado plena conciencia de la importancia central que el conocimiento operativo de las lenguas indígenas, tenía para la obra misionera. Según el historiador jesuita Franceso Sacchini (1570-1625), que escribió pocos años después del fallecimiento de Acosta, este, al llegar al Perú quedó muy impresionado por la habilidad lingüística extraordinaria del Alonzo de Barzana. Este famoso misionero había aprendido el quechua todavía antes de llegar a Perú y el aymará en tres meses (cit. por Lopétegui p. 132 n. 32). Sacchini escribió (IV, p. 67): *Exemplo eius [Barzana] incitatus Acosta et ipse communem linguam brevi perdidicit, summa enim profectus cum indigenis in linguae scientia vertitur* (Cita de Lopetegui p. 132, n. 32). La verdad parece ser que Acosta nunca llegó a dominar ni el quechua, ni, aún menos, el aymara cuyo estudio más sistemático estaba empezando en Juli (Albó 1999). Puede sorprender, entonces el énfasis que el autor pone en la necesidad que los misioneros conocieran y dominaran por lo menos la lengua más general, la quechua.

Escribiendo sobre los catecismos que Acosta impulsó para que se imprimieran, Lopétegui escribe:

> En cuanto a las traducciones indígenas, el papel de Acosta debió ser muy mediocre o modesto. En 1576 entendía poquísimo del aymará, y no hay razones para creer que posteriormente hiciera grandes progresso en esa lengua. El quechua lo llegó a aprender bastante al principio de su vida limeña, y siempre tuvo ocasión de oírlo y ejercitarlo más o menos en aquella tierra; pero nunca fué autoridad en la materia, ni siquiera la usó corrientemente como otros tantos de sus compañeros o súbditos por la índole especial de sus ministerios y de sus oficios. (p. 530-1).

La necesidad de aprender las lenguas indígenas resultaba clara a los misioneros más activos, y esto debía ser visto por muchos de ellos como una tarea que no pasaba del nivel instrumental, lo de la utilidad para una predicación más eficaz; sólo para algunos el estudio y el conocimiento de aquellas lenguas era una puerta que por un lado se enmarcaba en una reflexión más amplia sobre aquella humanidad indígena cuyas almas Dios les había entregado, por el otro se abrían espacios de reflexión muy amplios y, en el siglo XVI, nuevos.

Lopetegui (1942: 228) habló, como vimos, de *desilusión*, yo hablaría de frustración: Acosta, con su gran cultura y su fino entendimiento, podía darse cuenta de lo que hubiera representado para él, hablante tan imperfecto de la lengua general, actuar como predicador y confesor.

Aún así tenía una sensibilidad, diríamos hoy, sociolingüística y semántica muy fina, que aplicaba a los temas de la transmisión del mensaje cristiano. Como ya vimos, Acosta ya había tomado una posición bastante radical y conciente de las extremas dificultades semánticas, sobre el tema del léxico para la expresión de los conceptos doctrinales.

Es de esta conciencia semántica y sociolingüística bastante rara, o totalmente ausente, en su época, que derivaba la actitud talvez más original (y radical) del pensador jesuita: el rechazo de la utilización de los intérpretes. Ya existían prohibiciones formales promulgadas por los concilios de Lima sobre el uso de intérpretes en las confesiones (10), pero Acosta extendió el rechazo a su empleo (que no podía llegar a ser una

prohibición) a todos los otros eventos comunicativos protagonizados por los misioneros.

Para comprender lo novedoso de esta posición por cierto muy impopular, tenemos que recordar que los intérpretes en la época en que escribía ya tenían una tradición de más de 80 años en las Indias Occidentales (así como en las Orientales), habían tenido un rol central en la presencia española en el Nuevo Mundo. Esto había sido posible tanto por la absoluta necesidad, la emergencia comunicativa diríamos (Martinell Gifre 1992), como por la escasa atención a la dimensión semántica y, aún más, por la creencia ingenua de la correspondencia entre las lenguas: a una palabra de una lengua (por ejemplo del español) debía existir una palabra correspondiente y equivalente en una específica lengua indígena.

Desde el segundo viaje de Colón los españoles, así como otros europeos de la época, confiaron en la posibilidad de la mediación comunicativa por parte de personas que tenían un conocimiento menos que aproximado de la lengua castellana. Indígenas que habían pasado unos meses con los marineros españoles, o, en los casos mejores, muy poco tiempo en contacto con personas de nivel cultural más elevado, eran arrojados en responsabilidades enormes de traducción en las acciones de conquista, como la traducción del famoso *Requerimiento*, y hasta en los intentos evangelizadores. Además, es probable que frecuentemente los españoles no se dieran cuenta de las diferencias lingüísticas, en muchos casos objetivamente dificiles de detectar, que caracterizaban el mundo indígena.

Los intérpretes más famosos en los primeros cuarenta años de las conquistas castellanas fueron Doña Marina (Malients) en México y, en el Perú el *indio Guancavilca* Felipillo, hablante del tallán, lengua costeña de la región entre Tumbes y Manta. La primera, que había aprendido (algo de) castellano (andaluz?) en contacto con el náufrago Gerónimo de Aguilar actuó, parece de forma esmerada como compañera-intérprete de Hernán Cortez, a través de la intermediación del mismo Aguilar. La fama y el poder que alcanzó fueron grandes y el juicio implícitamente positivo sobre su actuación quedó en las crónicas y después en la obra de los historiadores.

No fué así para Felipillo que actuó junto con los españoles durante la conquista de Perú. Su figura había sido delineada ya por Fernández de Oviedo como la de un *malo* y *traidor*. Pedro de Almagro lo había llevado consigo a Panamá y Felipillo probablemente habia aprendido bastante bien el español. Pero mucho menos conocia la *lengua general del Inca*, muy distante de su lengua nativa, el tallán, como dijimos. Además de eso tenía una actitud ambigua en sus actuaciones con los indígenas. Almagro *fiandose de su interpretación, envió a llamar los caciques, ofreciéndoles toda paz y concordia [...] y el malo díjoles que el adelantado los quería quemar a todos [...] que los cristianos eran perros descreídos, sin fee ni ley ni verdad* (Fernández de Oviedo 1959, V: 140).

Las crónicas y después los historiadores hecharon suspechas sobre su actuación en Cajamarca (sobre la cual no podía aún tener notícias Fernandez de Oviedo) y su figura tragi-cómica apareció hasta en representaciones semi-populares del siglo XVI, como la famosa *Tragedia de la muerte de Atahuallpa* (Lara 1957; Martinell Gifre 1992 y 1993, Giletti Benso 1996). Quizás, a su llegada a Perú, unos treintaicinco años después los acontecimientos de la conquista, Acosta haya escuchado o leído sobre Felipillo y sus maldiestras hazañas, talvez en un contexto discursivo de *damnatio memoriae*.

Al lado de las consideraciones sobre la historia del *indio Guancavilca* podemos sugerir que las opiniones fuertes de Acosta sobre los intérpretes derivaban, por lo menos en parte, de una nueva conciencia semántica que estaba emergiendo. La investigación misionera sobre las principales lenguas generales, empezando por las dos mayores, la de la Nueva España y la del Perú, es decir el nahuatl y el quechua, traía año tras año frutos intelectuales que se iban sedimentando en conceptos y terminologías (11).

Talvez podía haber sido accesible a Acosta en España algo del trabajo lingüístico, y en especial lexicográfico, ya realizado por personalidades de grande destaque en la Nueva España. Sólo para mencionar las obras imprimidas, se puede mencionar que en 1555 había salido publicado el primer *Vocabulario* de a lengua principal de la grande colonia mesoamericana (la náhuatl) redactado por Alonso de Molina y en 1559 el *Vocabulario* de Maturino Gilberti *de la lengua de Mechuacán*. Entre Europa y America estaba madurando, por lo menos en algunos ambien-

tes misioneros, una conciencia de los sutiles aspectos de la semántica de las lenguas. Sabemos el énfasis que se ponía en los Colegios jesuitas sobre el aprendizaje lingüístico (Mathúna 1989) desde los primeros años de la Compañía. Tal vez fue este el motivo de la preparación que várius misioneros de la Compañía demonstraron para comprender con bastante detalles, desde su llegada a Perú (1568), los desafíos de las tareas lingüísticas y comunicativas. Es muy probable que hubieran llegado a España cópias de las obras lingüísticas (si sabemos, por ejemplo, que Alonzo de Barzana ya llegando a Perú en 1568 había *aprendido* el quechua, muy probablemente de la obra de Domingo de Santo Tomás, que además, había sido impresa en Sevilla (1560).

Dominicos y Franciscanos habían empezado a aceptar el desafío de la descripción didáctica de lenguas tan distantes del latín y como no podía dejar de ser nuevas categoría analíticas aparecían. Pedro de Aparicio con su *Arte vocabulario y sermones,* (1540), Olmos (1547), Santo Thomas (1560), son nombres de valientes argonautas intelectuales en lo desconocido categorial de lenguas como el nahuatl y el quechua. Es del 1551 la 1ª cátedra para la enseñanza de una lengua amerindia (el quechua), instituida en la catedral de Lima.

La elaboración conceptual era continua y la podemos seguir en detalle, observando por ejemplo la construcción de las categorías analíticas utilizadas por lo menos desde 1560 con respecto al quechua. Ya Domingo de Santo Tomas había usado para describir el sistema pronominal de aquella lengua la distinción entre *inclusivo* y *exclusivo*, pero la parte más notable del trabajo conceptual se debe a los jesuitas que trabajaron primero sobre el quechua, y empezaron luego después sus investigaciones sobre el aymara y, años después sobre el guaraní. Fué en este contexto de inovaciones conceptuales que ya en el texto (anónimo, pero obra de jesuitas) publicado por Ricardo en 1586 se utilizaba la voz *transición* para expresar el concepto de las marcas morfológicas que exprimen relaciones pronominales. Veinte años más tarde, en 1607 el jesuita Gonzalez Holguín utilizó por la primera vez el término *modo permissivo*, y años después Alonso de la Huerta introdujo el término *postposición* para referirse a las sufijos del quechua.

El desprecio de la Babel comunicativa: entre sociolingüística y retórica

No sólo la conciencia lingüística y semántica, sino también la observación sociolingüística y el valor de la dimensión retórica del lenguaje contribuia al rechazo de los intérpretes. Ya habían transcurrido cinquenta años desde que Lutero habia escrito sus famosas palabras *Regna omnia ruunt ex confusione linguarum, quae parit animorum dissociationem.*

El tema del plurilingüismo peruano, que una autora contemporánea llamó *la incomunicación verbal en el Perú* (Pozzi-Escot 1988) estaba muy presente en la visión de Acosta. Su sensibilidad sociolingüística lo llevaba a entender que en la situación de relativa confusión *babélica* de las lenguas, una actuación lingüística de intérpretes sin mucha conciencia de la delicadeza de su papel podía ser aún más destructiva que una actuación de misioneros que, aún dominando poco el idioma, tenían ideas más claras sobre la delicadeza de su tarea y el fortalecimento de la variedad cuzqueña sobre las muchas otras que ya existían.

En un contexto de riesgo de confusión *Babélica* la única política que parecía razonable a Acosta era la de la difusión entre los indígenas del quechua, en especial en su variedad cuzqueña. Para conseguir este fin sociolingüístico importante era menester que hubiera *agentes* de esta difusión y estes debían ser personas plenamente concientes de su papel comunicativo. En esta perspectiva no se podía dejar espacio a personas de nivel cultural medio-bajo, hablantes de variedades del quechua distintas y, en muchos casos, alejadas de la cuzqueña

Claro que debieron existir interpretes muy dotados, y con capacidades lingüísticas y culturales notables. El ejemplo más óbvio que nos ocurre es la figura emblemática del políglota Guamán Poma que con su propria competencia lingüística bien representaban aquel plurilingüismo. Según Szeminsky (1997: 345-6) el famoso indígena de Huamanga sabía hablar *por lo menos dos dialectos del quechua y por lo menos dos dialectos de la familia aymara*. De la primera lengua conocía la variedad de su provincia y tenía habilidad en la cuzqueña; tenía, además un nivel de conocimiento de una variedad de Ancash (Waywash).

En el *DPIS*, después de argumentar contra la absurda posición de,

"... quienes sostienen que debe obligarse a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma (II, 64), pasa a considerar: Otros, más en razón, suelen pedir si no que se les oblique a los bárbaros a aprender y usar una lengua extranjera, al menos que no se les permita ignorar la que se llama lengua general, lo cual creen que no ha sido tan difícil de conseguir hasta hoy, habiendo podido conseguirse con leyes muy prudentes de los incas, para que todas las provincias de este dilatadísimo Reino hablasen la lengua del Cuzco o quechua, de suerte que ha estado en uso durante tres mil años (12) y lo sigue estando hoy todavía" (II 65).

La misma sensibilidad sociolingüística llevó a Acosta a rechazar la posibilidad de,*formar y poner por maestros a hijos de españoles y de indios [...] porque saben muy bien el idioma por haberlo hablado desde la infancia* (p 517). *Confiesa* de haber tenido esta opinión en el pasado. *Pero [...] sin embargo la experiencia, maestra certisima, ha mostrado de sobra que no podemos nosotros ni debemos descargar toda nuestra solicitud en estos criollos mestizos, y no es conveniente confiar tan grande empresa a hombres, sí, peritos en la lengua, pero de costumbres poco arreglados por los resabios que les quedan de haber mamado leche india y haberse criado entre indios.*

En el *DPIS* (II 55) Acosta escribiendo sobre los misioneros que no hablan la lengua indígena afirma que éstos no pueden *enseñar ni predicar la fé una vez que los intérpretes que usan* (definidos en otra parte de la obra *gente plebeya y vulgar*) *son ordinariamente infieles o ignorantes, que apenas ellos mismos entienden lo que les dicen, y cuando lo entienden apenas saben explicarlo, indios al fin como son también ellos o descendientes de indios, que con frecuencia no conocen suficientemente nuestras cosas ni nuestro idioma. Para no hablar de la dificuldad y frialdad con que llega el sentimiento [sensus] transmitido por boca ajena, y que en su tortuoso recorrido las más de las veces llega debilitado [debilitatus] perdiendo toda su fuerza, que es como el alma del lenguaje [animus sermonis].*

La función de mediación discursiva de los intérpretes no podía ser percibida en todo su peso, aún por quien no conociera en profundidad

lenguas como el quechua y el aymara, donde el sistema de los *evidenciales* obliga el hablante a dejar claras las fuentes (directas o indirectas) de sus afirmaciones. Un enunciado simple como *Jesús hijo de Dios vino a salvar a los hombres* además del problema más óbvio, ya mencionado, de la expresión del concepto de *Dios*, acarreaba consigo el problema, talvez más grave de la imposibilidad de una enunciación *directa* por parte del intérprete sino de una enunciación que para los oyentes perdía fuerza, y resultaba en algo como *Dice que parece que Jesús...*

Como se ve, Acosta utiliza contra el uso de los intérpretes no solo un explícito argumento semántico, *apenas ellos mismos entienden lo que les dicen*, y uno, implícito de tipo socio-lingüístico, la lucha contra la confusión de las lenguas y el plurilingüismo, sino también uno retórico que, a lo que sé, nadie habia utilizado hasta entonces.

Notas

(1) Según su biógrafo Lopetegui (1942), Acosta llegó al Perú (al Callao) el 27 junio de 1571 ya con 31 años de edad, en un contexto de grandes elaboraciones intelectuales, y de tensiones crecientes. Salió, rumbo a México (Huatulco) en Marzo de 1586. Se puede destacar, entonces, que Acosta transcurrió en las Indias sólo 15 de los 60 años de su vida.

(2) En estas páginas me concentraré en especial sobre algunos pasos del *DPIS*. Además, entre muchas otras actuaciones, Acosta preparó en sus años « indianos » su obra de mayor difusión, la *História Natural y Moral de las Indias* (*HNMI*), que salió publicada en 1590, después de su regreso a España. Es esta obra la que ha atraído el interés de muchos autores. La *DPIS* (publicada sólo en 1588) tenía como prefacio el texto *De natura novi orbis* que después fué publicado como el primer libro de la *HNMI*. En este nuevo título (elaborado más de diez años después del título del prefacio), el segundo adjetivo, *moral*, utilizado como derivado de *mores*, hacia referencia a las costumbres de los indígenas americanos. Como observa Kubler (1991: 211, n. 76) esta obra, *before 1800 [...] was the most widely read history of America* 1984 [1982] Según Aranibar (1991 : 654) fue "fuente básica" para Garcilaso. Pocos años después, también Guamán Poma en su manuscrito (f.1079) hace una exacta mención a las dos principales obras de Acosta poniendo más énfasis sobre las dimensiones lingüísticas: *Se hizo otro libro escrito del padre maistro Juzepe de Acosta, retor de la Compañía de Jesús, escrita De natura de novi orbis y De procuranda y Cartilla y catechismo, preparación y libro Confesionario y doctrina en la lengua quíchiua y aimara, proveída en el santo Concilio.*

(3) La primera máquina de prensa llegó desde México con su dueño, el impresor piamontés Antonio Ricardo (Medina 1904, vol 1). No sólo Acosta tuvo que enfrentar vários problemas para conseguir la autorización a que la prensa de Antonio Ricardo llegara a ser utilizada, sino el mismo impresor empezó su labor en el medio de dificuldades. Parece un interesante paralelo dentro de la vida de Acosta el hecho que también él tuvo problemas para llegar a ver la primiera edición de su obra, *DPIS* que salió publicada en Sevilla en 1588, 11 años después que la habia concluida, con muchos cortes impuestos por la censura, y cuando el autor ya habia dejado las tierras americanas y había regresado a España. A seguir, y en el plazo de pocos años, la obra tuvo tres ediciones más (en Salamanca y Colonia) en 1589, 1595 y 1596.

(4) En *Monumenta Peruana* II, 67, citado por Albó 1999: 399)

(5) No hallé hasta el momento alguna indicación de los precios con que los libros publicados por Ricardo eran vendidos a los misioneros o, en alternativa, de una política de distribución de los mismos a cargo de la Compañía.

(6) Fué Marcos Jiménez de la Espada que denominó *"Jesuita anonimo"* el autor de esta obra. Estudios recientes identifican su autor con el Jesuita mestizo Blas Valera, (Chachapoyas 1545 -?) hablante nativo del quechua.

(7) Es famoso el paso de Garcilaso en *Los Comentarios Reales de los Incas* donde el autor critica la pronunciación de unos fonemas del quechua por parte de un predicador.

(8) En estas opiniones lingüísticas de Acosta no podemos dejar de reconocer ecos de opiniones de autores españoles anteriores, como Vives y Valdés.

(9) Aún que en este ensayo no entraremos en el tema de las ideas de Acosta sobre la escritura, podemos mencionar que es en relación al tema de la confesión (y de la comprensión de los contenidos que los indígenas querian comunicar) que el Jesuita nos ofrece un dato sumamente interesante sobre el valor supuestamente logográfico de los *quipus*: *yo vi un manojo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito, y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarse enteramente.*

(10) En el II concilio de Lima, const. 49 (Vargas Ugarte 1951: 182-3) la práctica del uso de los intérpretes en las confesiones ya había sido prohibida *bajo multa grave* por *los Padres del Concilio Limense* (II, 431).

(11) Talvez a partir de 1570 las elaboraciones intelectuales que llegaban a España de las colonias Americanas, principalmente de Nueva España y de Peru empezaron a ser leidas y apreciadas. Un indício, no estictamente lingüístico lo encontramos en *La Galatea* de Cervantes (1585) en que el grande escritor menciona a diez poetas peruanos.

(12) La opinión de una difusión muy antigua del quechua, consecuencia de una gran antiguidad del dominio de los Incas era tema controvertido, aún que aceptado por distintos cronistas.

Bibliografía

Acosta, José de,
1984 *De Procuranda Indorum Salute. Pacificación y colonización.* Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.

Acosta, José de,
1987 *De Procuranda Indorum Salute. Educación y Evangelización.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Acosta, Joseph de
1940 *Historia Natural y moral de las indias* (Sevilla Guillermo Foquel, 1962 1590)., Edición preparada por Edmundo O'Gorman, FCE México (1 ed).

Adorno, Rolena,
1991 "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru", in : Andrien, Kenneth and Rolena Adorno, *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in sixteenth century.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 232-270.

Albó, Xavier, S.J.,
1999 *Notas sobre Jesuitas y lengua* Aymara en Negro, Sandra, y Manuel M. Marzal, S.J., *Un Reino en la Frontera. Las misiones j esuitas en la América colonial.* Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial – Ediciones Abya-Yala, Lima, pp.397-413.

Aranibar Carlos
1995 *Indice analítico y Glosario* en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas.* Edición, prólogo, índice y glossario de C. Aranibar. Tomo II, pp. 649-880. Fondo de Cultura Económica, México.

Bahrer, Werner,
1966 *La Lingüística Española del Siglo de oro.* Editorial Ciencia Nueva. Madrid.

Cerrón-Palomino, Rodolfo,
1987 Lingüística Quechua. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Calvo Pérez, Julio,
1993 *Pragmática y Gramática del Quechua Cuzqueño.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Dedenbach-Salazar Saenz,
1997 *La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época,* in: Zimmermann, K, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial,* Francoforte.

Dehouve D.,
2000 « Un dialogue de sourds: Les Colloques de Sahagún », in Monod- Becquelin, A. e P. Erikson, *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes,* Nanterre.

(3) La primera máquina de prensa llegó desde México con su dueño, el impresor piamontés Antonio Ricardo (Medina 1904, vol 1). No sólo Acosta tuvo que enfrentar vários problemas para conseguir la autorización a que la prensa de Antonio Ricardo llegara a ser utilizada, sino el mismo impresor empezó su labor en el medio de dificuldades. Parece un interesante paralelo dentro de la vida de Acosta el hecho que también él tuvo problemas para llegar a ver la primiera edición de su obra, *DPIS* que salió publicada en Sevilla en 1588, 11 años después que la habia concluida, con muchos cortes impuestos por la censura, y cuando el autor ya habia dejado las tierras americanas y había regresado a España. A seguir, y en el plazo de pocos años, la obra tuvo tres ediciones más (en Salamanca y Colonia) en 1589, 1595 y 1596.

(4) En *Monumenta Peruana* II, 67, citado por Albó 1999: 399)

(5) No hallé hasta el momento alguna indicación de los precios con que los libros publicados por Ricardo eran vendidos a los misioneros o, en alternativa, de una política de distribución de los mismos a cargo de la Compañía.

(6) Fué Marcos Jiménez de la Espada que denominó *"Jesuita anonimo"* el autor de esta obra. Estudios recientes identifican su autor con el Jesuita mestizo Blas Valera, (Chachapoyas 1545 -?) hablante nativo del quechua.

(7) Es famoso el paso de Garcilaso en *Los Comentarios Reales de los Incas* donde el autor critica la pronunciación de unos fonemas del quechua por parte de un predicador.

(8) En estas opiniones lingüísticas de Acosta no podemos dejar de reconocer ecos de opiniones de autores españoles anteriores, como Vives y Valdés.

(9) Aún que en este ensayo no entraremos en el tema de las ideas de Acosta sobre la escritura, podemos mencionar que es en relación al tema de la confesión (y de la comprensión de los contenidos que los indígenas querian comunicar) que el Jesuita nos ofrece un dato sumamente interesante sobre el valor supuestamente logográfico de los *quipus*: *yo vi un manojo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito, y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarse enteramente.*

(10) En el II concilio de Lima, const. 49 (Vargas Ugarte 1951: 182-3) la práctica del uso de los intérpretes en las confesiones ya había sido prohibida *bajo multa grave* por *los Padres del Concilio Limense* (II, 431).

(11) Talvez a partir de 1570 las elaboraciones intelectuales que llegaban a España de las colonias Americanas, principalmente de Nueva España y de Peru empezaron a ser leidas y apreciadas. Un indício, no estictamente lingüístico lo encontramos en *La Galatea* de Cervantes (1585) en que el grande escritor menciona a diez poetas peruanos.

(12) La opinión de una difusión muy antigua del quechua, consecuencia de una gran antiguidad del dominio de los Incas era tema controvertido, aún que aceptado por distintos cronistas.

Bibliografía

Acosta, José de,
1984 *De Procuranda Indorum Salute. Pacificación y colonización.* Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid.

Acosta, José de,
1987 *De Procuranda Indorum Salute. Educación y Evangelización.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Acosta, Joseph de
1940 *Historia Natural y moral de las indias* (Sevilla Guillermo Foquel, 1962 1590)., Edición preparada por Edmundo O'Gorman, FCE México (1 ed).

Adorno, Rolena,
1991 "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru", in : Andrien, Kenneth and Rolena Adorno, *Transatlantic encounters. Europeans and Andeans in sixteenth century.* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, pp. 232-270.

Albó, Xavier, S.J.,
1999 *Notas sobre Jesuitas y lengua Aymara en* Negro, Sandra, y Manuel M. Marzal, S.J., *Un Reino en la Frontera. Las misiones j esuitas en la América colonial.* Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial – Ediciones Abya-Yala, Lima, pp.397-413.

Aranibar Carlos
1995 *Indice analítico y Glosario* en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas.* Edición, prólogo, índice y glossario de C. Aranibar. Tomo II, pp. 649-880. Fondo de Cultura Económica, México.

Bahrer, Werner,
1966 *La Lingüística Española del Siglo de oro.* Editorial Ciencia Nueva. Madrid.

Cerrón-Palomino, Rodolfo,
1987 Lingüística Quechua. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Calvo Pérez, Julio,
1993 *Pragmática y Gramática del Quechua Cuzqueño.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Dedenbach-Salazar Saenz,
1997 *La descripción gramatical como reflejo e influencia de la realidad lingüística: la presentación de las relaciones hablante-enunciado e intra-textuales en tres gramáticas quechuas coloniales y ejemplos de su uso en el discurso quechua de la época*, in: Zimmermann, K, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Francoforte.

Dehouve D.,
2000 « Un dialogue de sourds: Les Colloques de Sahagún », in Monod- Becquelin, A. e P. Erikson, *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre.

Fernández de Oviedo, Gonzalo,
1959 *História general y natural de las Indias.* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, (5 vol.) [1ra ed.: 1ra parte: Sevilla 1535]

Johansson, P.,
2001 «Los Coloquios de los doce : explotación y transfuncionalización de la palabra indígena», in Masera, *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia,* México 2001.

Giletti Benso, Silvia,
1996 *La voz promisora del intérprete.* Torino.

Kubler, George,
1991 *Esthetic Recognition of Ancient american Art.* Yale University Press. New Haven and London.

Lara, Jesús,
1957 *Tragedia del fin de Atawallpa.* Imprenta Universitaria, Cochabamba.

Lopetegui, León,
1942 *El padre José de Acosta y las misiones.* Consejo superior de Investigaciones científicas, Madrid.

Mannheim, Bruce,
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion.* Univesity of Texas Press. Austin.

Martinell Gifre, M. e Valles, N.,
1993 «Función comunicativa de los gestos en los encuentros iniciales », in: *Amerindia. La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique,* 19/20.

Martinell Gifre,
1992 *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos,* Madrid.

Mathúna, Seàn P.
1989 "L'apprendimento della seconda linguanei primi collegi gesuiti 1548-1599, in *Lingua tradizione rivelazione. Le Chiese e la comunicazione sociale.* A cura di Lia Formigari e Donatella Di Cesare. Marietti Università. Casale Monferrato.

Medina José Toribio,
1904 *La imprenta en Lima,* Santiago de Chile (2 Voll).

Molina, Alonso de,
1571 *Vocabolario en lengua castellana y mexicana.* En casa de Antonio de Spinola, México.

Pérez Luna,
2001 *El inicio de la evangelización novohispana.* México.

Pozzi-Escot, Inés
1988 "La incomunicación verbal en el Perú" en : López, Luis Enrique (Editor) *Pesquisas en lingüística andina.* Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Universidad Nacional del Altiplano – Puno- GTZ Sociiedad Alemana de Cooeración Técnica. Lima-Puno, pp. 37-78.

Randall, Robert,
1987 "La lengua sagrada. El juego de palabras en la cosmologia andina", en *Allpanchis,* 29/30, pp. 267-308.

Santo Tomas, Domingo,
1995 *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos delPeru por el maestro Fray D d ST de la orden de Sto Do.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Solano, Francisco,
1975 "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación" en: *Estudios sobre política indigenista española en America.* Valladolid, 3 vol. (II, pp. 265-275).

Steiner, Gorge,
1975 *After Babel. Aspects of Language and Translation.* Oxford Uiversity Press, London, Oxford.

Torero, Alfredo,
1976 *La difusión del Quechua.* Universidad Agrária Ricardo Palma, Lima.

Vargas Ugarte, R.
1951 *Concilios Limenses (1551-1772).* Lima.

Zwartjes, O.,
2002 "The Description of Indigenous Languages of Portuguese America by the Jesuits during the Colonial Period", in *Historiographia Linguistica,* XXIX: 1-2.

IDEOLOGÍA LINGÜÍSTICA Y CONTEXTO EN FUENTES COLONIALES ANDINAS

Vito Bongiorno
Instituto Universitario Orientale, Napoles

Premisas

En el siguiente texto voy a analizar las diferencias ideológico-lingüísticas existentes entre algunas fuentes lexicograficas e históricas peruanas escritas en el periodo colonial. Reflexionaré sobre la posibilidad de utilizar un modelo de percepción del *otro* elaborado inicialmente por Todorov (1984). Relativo a los autores que trataron describir las culturas americanas, Todorov identifica, entre los modelos descriptivos, tres actitudes básicas: a) un *nivel axiológico*: el otro *es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero;* esta posición se manifiesta normalmente a través de un juicio de valor sobre la cultura descrita; b) un *nivel praxeologico: adopto los valores del otro, me identifico con el; asimilo el otro a mi, le impongo mi propia imagen; posiciones de neutralidad* y c) un *nivel epistémico: conozco o ignoro la identidad del otro.*

En la descripción lexicográfica colonial del quechua las diversas actitudes están evidenciadas en la diversidad de los modos de traducir la lengua nativa al español.

Para aplicar este modelo a la ideología misionera en los Andes, Marzal (1992-4) analiza la posición de padre José de Acosta. Para Acosta hay tres tipos de *bárbaros* 1) los que *no se alejan mucho de la razón*, como los chinos, que tienen escritura y tipos de instituciones próximas a la del mundo occidental. 2) las culturas que sí tienen instituciones próximas a la europea pero no tienen escritura, como la de los incas. 3) culturas formadas por *hombres salvajes, semejantes a las bestias que apenas tienen sentimientos humanos, sin ley, sin rey, sin pactos,...* (Acosta 1984: 55). José de Acosta nos ofrece un ejemplo de observación de la diversidad antropológica, acompañada a una interpretación de corte evolucionista; para este autor los antiguos peruanos, por ejemplo, están en un punto intermedio de una ideal *escalera* cultural.

Análogamente a lo que pasa en la descripción antropológica, en la operación de describir una lengua los escritores del siglo dieciséis y diecisiete se ponen en varias formas, en una escala de relación con el otro. Cotejando entre sí las prácticas descriptivas de algunos gramáticos que describieron en lengua quechua, observé posiciones distintas acerca de la relación con el *otro* lingüístico.

Voy a tratar sobre la semántica de tres fuentes coloniales peruanas: la primera tiene por nombre *Historia de la conquista del Perú*, escrito (en parte dictado) por el soldado español Alonso Borregán (en el 1562); el *Lexicón de la lengua general del Perú* de fray Domingo de Santo Thomàs (publicado en el 1560) y el *Arte* y *Vocabulario y phrasis de la lengua general del Perú llamada quichua* de Anónimo Jesuita (publicado en el 1586). Estas fuentes difieren entre si, en el fondo, en lo que es relativo a su concepción del lenguaje humano.

Sociedad y lenguaje

La sociedad europea renacentista poseyó una estructura compleja. En la historia de las ideas relativas al lenguaje, un ámbito en el cual este fenómeno se refleja de manera muy clara, es el modo en el cual algunos usos del lenguaje están relacionados a diferentes clases sociales; un ejemplo claro de esto se encuentra en la historia de la predicación. El modelo retórico mas usado desde el alto medioevo para predicar fue el *sermo ad status*, o sea sermones dedicados a especificas clases sociales (Delcorno 1986). El *sermo ad status*, a su vez, era parte del *sermo modernus*, el tipo de modelo retórico mas usado a lo largo de los siglos trece y catorce por muchas ordenes; las ordenes italianas (franciscanas y dominicas) utilizaron estas pautas para la predicación en los vernáculos (Delcorno 1986). Se sabe que las gramáticas y diccionarios fueron compuestos por clérigos para evangelizadores (Zimmerman 1997). En Europa hubo excepciones a este uso. Por ejemplo Pedro de Alcalá, autor (en 1505) de un diccionario y confesionario español-árabe, incluye en el público de su obra dos grupos, los hispanohablantes y los musulmanes convertidos, hablantes de árabe: *della se espera resultar tan onrra y seruicio a nuestro señor y tan credido prouecho a los proximos y no menos a los nuevos convertidos a nuestra sancta fe catolica que a los viejos cristianos* (Alcalá 1883: 69). Esto significa, junto a otras consideraciones, que de Alcalá trataba evidenciar, a través de la descripción lingüística, rasgos específicos, pertenecientes a la cultura musulmana y potencialmente clara para lectores musulmanes (Zwartjes 1999). La mayoría de los que escriben obras en lenguas amerindias, por el contrario, escribieron, para un público restringido, o sea clérigos que sabían latín.

En la historia de la evangelización del Virreinato del Perú - y en la conciencia de los clérigos relativa al uso del lenguaje en tal contexto - se percibe un reflejo de la práctica europea de predicar a distintas clases sociales en distintos dialectos o a grupos culturales en lenguas muy diferentes de las neolatinas (como el árabe). Tanto el padre Acosta como los autores de la *Doctrina Christiana* (1584-1585), documento fruto de decisiones sobre política lingüística tomadas durante el Tercer Concilio Limense, indican, por ejemplo, consejos prácticos y artificios retóricos para poder predicar a los indios peruanos. Padre Acosta escribe:

> "por lo qual (catequesis) no enseñe muchas veces los elementos de la palabra de Dios como a niños; y siguiendo el modelo del maestro Francisco Javier, les repetirá en lengua del país y familiar para ellos los principales misterios de la fe y los mandamientos de la vida cristiana, refutara fácilmente sus mitos y mentiras, usara de ejemplos y comparaciones, acomodadas a ellos en cuanto sea posible, y les ira apremiando con preguntas de manera atrayente. Si descubre en alguno algo de ingenio y juicio, entable discusiones no muy filosóficas, sino más bien vulgares. Empleara signos externos y hará mucho caso de ceremonias y de todo culto de

la Iglesia para mejor formar de esta manera a hombres de corta inteligencia. Actuara unas veces con sermones públicos en las fechas establecidas y otras en conversaciones privadas. Cautive con sus palabras, estimule con sus premios, imponga temor con amenaza, persuada con ejemplos, pero confiando en la virtud de Cristo y no en la sabiduría de los hombres" (Acosta 1984: 349).

En el *Decreto del S. Concilio provincial de Lima sobre el Catecismo Ex. Act. 2 cap. 3* (en Tercer Concilio, 1584-85 [*Doctrina Christiana*]), se lee:

> quem (catechismum) omnes Indi pro suo captu doceantur, ac memoriter, saltem pueri teneant, diebusque dominicis, & festis in publico convento Ecclesiae repeteant, illius certe aliqua parte, pro ut opportunum videbitur ad caeterorum utilitatem reciten..

Los europeos, si por un lado tenían raramente en cuenta la perspectiva indígena en la descripción de las lenguas nativa, sí eran conscientes de fenómenos socio- y etno-lingüísticos, relativos a la nueva sociedad americana; este conocimiento es evidente en sus prescripciones sobre donde, cuando y a quien dedicar usos específicos de la lengua.

Información lingüística y contexto

Otro ejemplo del reflejo de concepciones euro céntricas en la codificación gramatical de lenguas andinas es el hecho que las gramáticas y diccionarios están no raramente relacionados a contextos de uso - específicamente al contexto de la predicación. Un ejemplo es la *Arte vocabulario y sermonario de la lengua del inca* de Pedro de Aparicio, publicado en 1540 y normalmente conocido como la primera gramática quechua; la ultima parte de la gramática de Fray Domingo de Santo Tomas (DST 1995), titulada *Platica para todos los indios*, muestra las peculiaridades de la estructura sintáctica del quechua, a través de un texto religioso, una predica. La primera documentación descriptiva del aymará se encuentra en un texto religioso (o sea las *Annotaciones, o scolios, sobre la traducción, en las lenguas Quechua y Aymará*, de la *Doctrina Christiana* [Tercer Concilio 1584-85]).

Ideología lingüística

Indagando la toma de posición explicita de las fuentes acerca de la lengua descrita, hay diferentes actitudes. Obviamente hay una diferencia entre los que es una fuente histórica, como el texto de Alonso Borregàn, y las otras dos que son documentos que tienen como objeto la descripción de una lengua.

a) Relativamente a la consciencia lingüística, es importante para nosotros saber que el autor de la crónica de la conquista del Perú, Alonso Borregán (AB) parece tener cierta curiosidad para los hechos lingüísticos; el autor nota, por ejemplo, que los soldados del ejercito español se reían del habla de un soldado vasco - que preparaba una rebelión contra el virrey de entonces (Diego de Centeno):

> como bela nuñes lo supo [de la preparación de la rebelión contra el virrey] se fue hazia los paltas y el vizorrey salio de San miguel con toda su gente y se fue a quito como el tirano por justicia mayor de la tierra a don antonio de rribera y que recogiere quanto al visorey hallase y los tomas a sus soldados supose que vela nuñes havia aorcado a un vizcayno que se llamaba zorruco y degolladolo por el colodrillo por que dezia a rrey a rrey juras a dios que as hecho A rrey as conquistado Esta tierra y porque nos quieres maltratar reyanse todos de la necedades que dezia en su lengua bizcayna Embio el tirano a socorrer la costa hazia payta (AB 1948: 64).

Así escribe AB sobre Huayna Capac:

> dizen que fue alto de cuerpo y delgado y muy bien hablado en su lengua y amigo de pobres y hombre que oya a todos (AB 1948: 77).

Mas adelante veremos como el ser consciente de fenómenos lingüísticos tenga una relación con las maneras de traducir el español al quechua y viceversa.

b) Fray Domingo de Santo Thomàs (DST) tiene un conocimiento muy preciso de las peculiaridades del Quechua; DST define más precisamente en el *Prologo* en su *Grammatica* lo que Acosta, refiriéndose implícitamente a la estructura morfológica del quechua, definida *sencillez* - comparando con griego, latín y hebreo:

> la policía que esta lengua tiene [...], la conveniencia que tienen con las cosas que significan, las maneras diversas y curiosas de hablar [...] (DST 1995: 8).

Esta toma de posición en defensa explicita de la lengua es paralela a su general defensa de las condiciones materiales de los indios. Mi opinión es que su particular experiencia lingüística (DST conocía y podía hablar otra lengua andina, el Quingnam) le permite descubrir las mas sutiles diferenciaciones del quechua.

DST dedica algunos párrafos de su *Grammatica...* a la descripción de unidades connotativas, textuales y pragmáticas, precisamente en el capitulo 20, donde se trata *algunas partículas silábicas adjectiones no significativas que entran en composición de nombres y verbos*; DST analiza los significados de morfemas relativos a fenómenos textuales, los evidénciales "-mi", "-s" y "-chà", la partícula limitativa "-lla-", el topicalizador "-ca" y el conector "-rac"). Anónimo Jesuita, en su *Arte...*, al contrario, nos ofrece datos morfológicos menos ricos, excluyendo los morfemas de carácter pragmático. Relativamente al vocabulario, DST parece incapaz de hacer generalizaciones: tiene una fuerte tendencia a contextualizar lo que traduce. Por ejemplo, el autor expresa palabras juntas a morfemas posesivos (*macho-y*: "mi [-*y*] abuelo [*macho*-]" en vez de un simple **macho* "anciano/abuelo"). O a presentar los datos dialectales en forma no alfabética (como, al contrario, hace Anónimo Jesuita), poniendo en correspondencia de una palabra española varias palabras quechua, provenientes de diferentes variedades dialectales, restituyendo directamente la situación lingüística de la entrevista con informantes bilingües (como se dice, en quechua, la palabra española "X"?).

c) El Anónimo Jesuita (AJ), por lo contrario, nos proporciona pocos datos relativos a su actitud metalingüística. En la ultima hoja del *Arte...* dice que hay que tener en cuenta solo *formas pulidas* de habla, con lo que es evidente su finalidad, o sea la normalización de la lengua quechua y una práctica descriptiva que no plantee problemas teóricos. AJ conoce otra lengua andina, el aymará (el anuncia otro trabajo sobre esta lengua). Tal hecho sería una prueba que su obra esta ligada a la condiciones históricas del Collao del fin del siglo XVI y al objetivo político-lingüístico de la predicación en lenguas indígenas - entre otras cosas, es elocuente de esta tarea la manera en la cual AJ, en la traducción de palabras quechua al español, selecciona los significados mas cercanos a la ideología cristiana (por ejemplo, de 12 sintagmas relativos a la palabra *hucha*, ocho están traducidos utilizando la palabra *pecado* y solo cinco con otras palabras - *justicia* y *negocio*).

Informaciones lingüísticas

Sobre el plano de los datos propiamente lingüísticos, DST y AB coinciden en el conocimiento de un tipo de quechua llamado *lengua general*, y excluyen el quechua cuzqueño de la descripción; lo atestiguan algunos fenómenos fonéticos que los dos autores registran, como la caída de la consonante en final de palabra (las formas con asterisco representan al quechua cuzqueño, y indican que no son presentes en el texto de AB); algunos ejemplos son: *pachacama* en vez que **pachacamac* y (*huayna*)*caba* en vez que *(*huayna*)*capac*. Otros rasgos típicos del quechua general frente al quechua cuzqueño, que encontramos en AB, son las vocales abiertas en final de palabra: *quipo, charque* en vez que **quipu* y **charqui*; la sonorización de una consonante sorda después de consonante nasal: *tambo* en vez que **tampu*. En fin, la presencia de vocales acentuadas en final de palabra: *Guaráca* en vez de **guàr(a)ca*.

AB, además, proporciona elementos léxicos que no hay en el léxico de DST (: *cumbi-*, *tejido/texer*); *auyama* (*calabaza?*), *yzura* (*tintura obtenida con tierra*). Algunos términos reciben significado errado: *oca*, traducido como *legumbre* y no como *tipo de papa*; análogamente *camote* es traducido *calabaza* - pero también, después, como *batata*.

Una característica común de DST y AB es representada por agrupaciones léxicas derivadas desde el contexto situacional: en un caso AB ofrece diferentes entradas quechua para un mismo sintagma español: *y se pusieron yndios que lo mirasen y guardasen [un sintagma nominal] que se llamaban camayos del sol y camayos del ynga y camayos de los tambos rreales [tres sintagmas nominales]* (subrayado mío; AB 1948: 79). Tal fenómeno es análogo a la tendencia de DST de hacer corresponder un morfema español a un grupo de varios morfemas quechua, que son sinónimos o son pertenecientes a diferentes variedades dialectales. No raramente la forma es: X, Y, Z (quechua) = a (español).

Las peculiaridades de AB van mas allá de sus analogías con un gramático como DST: claros ejemplos son los casos de incorrecta segmentación fonética y silábica, como *puente de la purima* en vez de **puente del apurímac* (AB 1948: 84).

Gracias al hecho de no ser un producto lingüístico en el sentido tradicional, el texto ofrece en su estructura nuclear la tendencia a presentar datos organizados según campos semánticos y no en orden alfabético; aunque esta sea una característica de presentar datos léxicos propios también de otras culturas lingüísticas - por ejemplo de la antigua china - en el caso de AB estamos frente al reflejo de una fuerte dependencia del autor por el contexto. Otro aspecto de esta tendencia es ofrecer listas de palabras no traducidas o traducidas mal (subrayados y paréntesis míos en el texto):

> y dexo tierras para servicio de los tambos rreales que son las casas que estan por los caminos en cada prouincia y mando hacer junto a aquellas casas en lo alto en la sierra unas como camarillas por su horden por toda la sierra para depositar y poner lana Ropa guaracas [: honda] y otras cosas que en las provincias pudiere aver carne seca que ellas llaman charque papas secas que ellos llaman chuño oca quinoa [:Chenopodium quinoa, un cereal] mays de todas las cosas que en las provincias avia ponen en aquellos depositos (AB 1948 : 79).

Además:

> y a las mujeres les hazia trabajar hacer comidas y sembrar sus legumbres para mayz oca quínoa camote que en santo domingo se llamaban batatas calabaxas que en otras partes les llaman avyamas...[ausencia de correspondencia entre la clase "legumbre" y los cerales "mayz" y "quinoa" y entre la hortaliza "calabaza" y la raíz "camote"] (1948: 79).

En el texto citado el autor se sirve de expresiones sinonímicas sin proporcionar explícitamente una descripción, sólo dejando entender que los *correspondientes* de *legumbre* en lenguas indígenas son plantas comestibles.

La ideología de AJ se manifiesta en un alto grado de elaboración, evidente en varios elementos: 1) fuerte normalización fonológica - según la variedad cuzqueña - con excepción, en el vocalismo, de la identificación de vocales abiertas, típicas del quechua general, en vez d vocales serradas en posición post-tónica (*pùcyo* y no **pùcyu*, *manantial*); en el consonantismo notación de consonantes velares (como el Español /k/a-sa) y postvelares (como el Español madrileño fue/g/o, tra/g/o, donde la articulación de la consonante es posterior en el paladar y tiene lugar cerca de la úvula), a través de dos grafías diferentes, como acontece por ejemplo en la distinción entre *acca* [grafema {cc} = International Phonetic Alphabet /q/] traducido como "mierda" y *aka* [grafema {k} = International Phonetic Alphabet /k/] traducido como "chicha" [= "bebida de maíz fermentado"]). AJ marca el dato dialectal a través de una glosa (chin. significa *chinchaysuyo*); en las *Annotaciones* el autor escribe: *esto es el modo de tratarse en el Cuzco. Los chinchaysuyo casi de todo se diferencian deste buen estilo. Y nuestro intento es solamente tratar del uso que ay en el cuzco, como cabeça que es destos Reynos en lo que toca a la policía y buen lenguaje de los Indios* (AJ 1586 [: *Annotaciones* en *Vocabulario y phrasis*]). A nivel morfo-léxico ofrece una riqueza de detalles relativos a la voz y al aspecto verbal: *ama.cha.ni amparar, defender, escusar, poner paz entre los que riñen* (de *ama* "no" con *cha* "factitivo",

o sea: "permitir decir 'no'") versus *amacha.cu.ni* [cu reflexivo] *defender, amparar a otros y a si mismo, o a sus cosas* y versus *ama.cha.nacu.ni* [nacu: reciprocidad] *defender el uno a otro*.

AJ hace un análisis detallado de un campo semántico aparte, o sea el campo de las relaciones de parentesco - en el capitulo *Annotaciones* del *Vocabulario*; destaca, aquí, la polisemia de algunas palabras: *huahua* es *hijo o hija de la mujer* y, al mismo tiempo, *nieto o nieta de muger o varón* o, también, manera de apostrofarse entre *niñas* y *niños nobles*. Además, *huaquey* es traducido como: *hermano del varón; primos; primos segundos*. *Pana* es traducida como: *madre dicho por su hijo* y *panay*: *hermana dicho por un varón* [-y: possess. I pers.]. Al analizar y describir el léxico de parentesco AJ podría estar cumpliendo con dos tareas fundamentales: 1) mostrar las costumbres andinas mas disconformes respeto a las costumbres españolas (la familia extendida y, quizás entre los nobles inca, el matrimonio entre primos); 2) favorecer un mejor conocimiento de las costumbres matrimoniales incaicas para favorecer el matrimonio entre elite cuzqueñas y españolas (*usa de este nombre [huauque] la gente noble del cuzco*; *huahua* usan *niñas y niños nobles*).

Ideología lingüística e ideología colonial

¿Que relación hay entre estas practicas descriptivas y otros dominios de la ideología lingüística (por ejemplo con la política lingüística); además, entre estos campos y las actitudes generales frente al mundo indígena? Las posiciones de DST y AJ a este propósito son opuestas: el primero se pone explícitamente como *defensor* de los yndios y de su lengua (v. *Prologo a s.m. de Rey* en DST 1995). DST parece actuar en contra de la gente de su misma orden: *si los indios no son christianos todos hasta agora ...[es porque] Antes, la predicación que se les hazia era, entender cada vno en su propio interés, con muy gran daño del nombre christiano. Tanto que muchos de los Yndios hasta agora tienen creydo, que christiano, quiere dezir, robador, matador, cruel, &c.* ("Prologo del Auctor al pio lector" en DST 1951: 9).

AJ pone mucha énfasis en la tarea misional, única verdadera finalidad de una política lingüística en defensa de las lenguas indígenas (*los que oyen confesiones...podrán atreuerse a oyr los penitentes...seruira a los que hazen platicas y sermones a los yndios* AJ 1586: *Al lector*); análogamente considera fundamental la traducción al quechua y aymará de las actas del Tercer Concilio Límense (AJ 1586: *Al lector*). Por su parte AB, en sus peticiones, muestra estar interesado en la gestión de oro y plata pertenecientes a las guacas de la región de Trujillo. Tres cuartos del oro del Perú se encontraba, de hecho, en huacas de la ciudad de Tucume, donde AB residía. Cinco de las seis peticiones enviadas al rey de España tienen relación directa con guacas y entierros incaicos de la región donde el autor radicaba. Notamos que la palabra *guaca* aparece dos veces y no traducida. Solo el contexto discursivo nos hace entender el sentido de la palabra *guaca*. De las diez peticiones que AB dirige al rey de España, dos concluyen con una formula en la cual se pide el permiso de cuidar guacas en Tucume. La argumentación es que al autor no se quite la gloria de contar los hechos de la conquista del Perú y, al mismo tiempo, se le permita contar las virtudes de los indígenas (una posición de aparente *neutralidad*, correspondiente al nivel fraseológico de Todorov). Solo el rey podrá averiguar el derecho del autor a una justa recompensa y desconfiar de las mentiras de los soldados, que, robando riquezas, no se portaron con la debida virtud. La característica del texto de AB es de ofrecer datos lingüísticos quechua encajados en contextos discursivos, aislados (*guaca*) o codificados de forma aproximativa (*chuño*), de manera funcional a su finalidad (pedir al rey el oro de las huacas, de las cuales el autor se declara profundo conocedor la historia).

Conclusiones

Estamos frente a tres modelos ideológicos diferentes: AJ parece representar la cara lingüística de las posiciones asumidas por el Tercer Concilio Límense y, en fin, por J. de Acosta, o sea una defensa hasta cierto grado de las costumbres indígenas, dada la relativa cercanía de costumbres cristianas y andinas (: existencia de un rey, creencia en Dios). Para de Acosta había que contrastar la religión indígena solo donde esta entraba en clara discontinuidad con la cristiana (esta postura manifiesta el nivel fraseológico de Todorov: *asimilo el otro a mi, le impongo mi propia imagen*). DST al contrario presenta cierto grado de comprensión del otro lingüístico: no quiere hacer una normalización léxica, o sea acomodar el léxico indígena a léxico español. Su posición relativa a la evan-

gelización esconde consecuentemente cierta tolerancia y ausencia de un *programa* de política de aculturación (o de política lingüística).

De hecho DST dice simplemente que la lengua quechua es similar al Español y que las costumbres no deberían ser definidas bárbaras, siendo estas ultimas muy racionales en todo (DST 1995, *Prólogo a la s.m. del Rey*: 8-9). En general DST parece situarse en lo que Todorov define nivel epistémico: *conozco la identidad del otro*.

DST es artífice de una obra típicamente renacentista: pone énfasis sobre todo en la riqueza de las raíces ofrecidas; una, dos o tres raíces quechuas pueden corresponder, por ejemplo, a una única entrada en Español, situada en la lista por orden alfabético. Desafortunadamente DST no proporciona información sobre la proveniencia regional de las palabras quechua - aun si anticipa, en el *prologo al lector*, que, en la lengua quechua, hay variación dialectal; según sus palabras: *es lo tercero que se ha den notar, que cuando alguna acción tiene muchos verbos,* o *alguna cosa muchos nombres que la significan, se ponen todos con esta disjunction, o, Y comúnmente según la orden local que los términos tienen, la tienen en la mejoría que siempre el mejor se pone primero* (DST 1951: 13). Mejor significa quizás *más general*. Un ejemplo es *Actoni.gui* o *camuni.gui* o *mocuni.gui mascar*, en el cual se dan tres raíces diferentes. Otros ejemplos son *aya*, o *àacoy cuerpo muerto*; *ayllo* o *villca linage, generación* o *familia*.

AB, por su parte, parece tener una posición de *neutralidad* ideológico-lingüística, si no fuera por un elemento - la frecuencia, relativamente alta de la palabra *guaca* - que connota su mensaje al rey de España, al cual envía sus escritos. En AB, de hecho, es la forma textual misma (la petición) que puede restablecer justicia, a través de la intervención del Rey. El objeto de la petición esta expreso en lengua quechua y no esta traducido (*guaca*), como si el nombre quechua mismo (y no su posible traducciòn al Español) reforzara la posibilidad de ver actuado el deseo del autor, o sea obtener las joyas de las ricas tumbas inca.

Vemos que la dependencia del contexto situacional esta clara en todas las fuentes analizadas, pero en grados diferentes: es muy fuerte en AB, menos en DST y aun menos en AG. Al revés, la capacidad de presentar datos lexicales de manera sistemática, neutra y objetiva aumenta, al

crecer, en los diferentes autores, la distancia desde el objeto descrito, la lengua quechua.

Bibliografía

Alcalá, fray Pedro de
1883 [1505] *Arte para ligeramente saver la lengua araviga emendada y añadida y segundamente imprimida*, Paul de Lagarde, Göttingen.

Anónimo Jesuita
1586 *Arte de la lengua general del Perú, llamada quichua* y *Vocabulario y prhasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*. Lima: Antonio Ricardo.

Acosta, José de
1984 [1588] *De procuranda indorum salute*, editado por Pereña, Luciano, *Corpus Hispanorum de pace*.

Borregán, Alonso
1948 [1562] *Crónica de la conquista del Perú*, edición y prologo por Rafael Loredo. Publicaciones Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

Dean, Carolyn
2002 *Familiarizando el catolocismo en el Cuzco colonial,* En Decoster 2002 (ed.): 169-194.

Decoster, Jean-Jacques, editor
2002 *Incas e indios cristianos*, CBC/IFEA, Cuzco-Lima.

Delcorno, Carlo
1986 *Predicazione volgare nei secoli XIII e XV*. En: *Dizionario critico della letteratura italiana, III*, Utet, Torino: 532 - 544.

Domingo de Santo Thomàs
1951 [1560a] *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, editado por Raúl Porras Barrenechea, Imprenta Santa Maria, Lima.
1995 [1560b] *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* editado por Rodolfo Cerròn-Palomino, CBC, Cuzco.

Marzal, Manuel
1992-94 *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 2 tomos, PUCP, Fondo editorial, Lima.

Taylor, Gerald
2002 *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII.* IFEA/Lluvia, Lima.

Tercer Concilio Limense
1985 [1584-85] *Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de indios*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Cientificas.

Todorov, Tzvetan
1984 [1982] *The conquest of America: The Question of the Other* Harper Perennial.

Zimmerman, Klaus (editor)
1997 *La descripción de lenguas amerindias en la época colonial*, Verwuert/Iberoamericana, Frankfurt am Main/Madrid.

Zwartjes, Otto
1999 *El lenguaje de la catequización de los moriscos de Granada y los indígenas de Latinoamérica: Las obras de los gramáticos como vehículo entre instrucción religiosa y pensamiento lingüístico*. En: *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias. Bonner Amerikanistische Studien, Vol. 32*, Sabine Dedenbach Salazar Saenz & Lindsey Crickmay (eds.), pp. 17-40, Verlag Anton Saurwein.

QUIPU Y "ESCRITURA" EN LAS FUENTES JESUÍTICAS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ ENTRE EL FINAL DEL SIGLO XVI Y LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVII

Laura Laurencich Minelli *
Universidad de Bologna

El curioso contraste entre la condena y la quema de *quipu* por parte del III Concilio Límense (1583) y el hecho que los historiadores jesuitas que escriben después del III Concilio demuestran en cambio mucho interés hacia los quipus y la "escritura" de los Incas y a veces nos proporcionan datos novedosos sobre el tema, me indujo a esta búsqueda.

Por lo tanto aquí vamos a comparar las obras de los historiadores jesuitas que, entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, tratan de *quipu* con el intento de la publicación o de la difusión interna -que por lo tanto llamaremos fuentes oficiales- con las de unos jesuitas del mismo periodo, que tratan de eso pero en documentos secretos, es decir escritos sin la preocupación de las varias censuras a las cuales un jesuita tenia que someter su obra antes de obtener el imprimátur o el simple permiso de la circulación interna: eso es los documentos *Exsul immeritus Blas Valera populo suo* (de ahora en adelante EI) y *Historia et rudimenta linguae piruanorum* (de ahora en adelante HR) (1).

* Dip. di Paleografia e Medievistica, Piazza S. Giovanniin Monte 2, 40124 Bologna, Italia, cich@alma.unibo.it

1. Las fuentes jesuíticas oficiales

Pasemos ahora a examinar las fuentes jesuíticas mas conocidas: es decir empezemos con el P. José de Acosta que, en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) 1994:189-190, nos proporciona el primer cuadro de la escritura antropológica precolombina y muchos detalles sobre los *quipu* que él dice que eran como libros que refieren de "guerra, de gobierno, de tributo, de ceremoniales, de tierras": es decir nos deja entender que habían no solo *quipu* de números pero también *quipu* para "escribir" textos. Además él es el único cronista que nos habla de una *yupana* para contar, que denomina también *quipu* (tal vez porque el sistema posicional utilizado es, como veremos, lo del *quipu* numérico). Curioso es también el hecho que él recomiende los *quipu* también en su *Doctrina Cristiana y Cathecismo* de 1585 como pro-memoria para las confesiones de los indios, que parecen corresponder a la forma de *quipu* para escribir textos: eso a pesar de haber sido los *quipu* condenados por el III Concilio Límense (1583).

El Jesuita Anónimo con su *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* escrita al principio del siglo XVII, es otra fuente interesante sobre los *quipu* para escribir textos: sin embargo los cita con la misma precisión como si se tratase de documentos bibliográficos: es decir hay "los quipus de Pacaritambo antiguos" a propósito de Manco Cápac, los quipus del "Cuzco de Cassamarca, de Quito, de Huamachuco" a propósito de los sacrificios, "los quipus del Cuzco y de Sacsahuana" por lo que concierne una disputa del Amauta Toco sobre la divinidad de los hombres y hay los quipus de la reina viuda que entra en el monasterio de las Acclas y, al igual que los libros, son también mencionados para sustentar los dichos que unas vírgenes Acclas hayan perdido su virginidad o que hayan sido sacrificadas (Anónimo 1992: 48, 52, 64, 88, 90, 92).

La identificación del autor de la *Relación de las costumbres* es todavía objeto de fuertes discusiones tanto que se puede decir que hay dos partidos : los que lo identifican con Blas Valera, como González de la Rosa (1908), Mateos (1944), Porras Barrenechea (1948), Urbano (1992), Marzal (2001) otros como Riva Agüero (1908), José Durand (1961) y Esteve Barba (1986) que no aceptan esta posición porque la evocación del pasado prehispánico no va por el cauce abierto por el jesuita mestizo y atribuyen la *Relación* a un jesuita anónimo. De acuerdo al mismo Valera que, en el capitulo del documento secreto EI dedicado a sus obras (Laurencich-Minelli 2001b), afirma no haber escrito nada en el idioma odiado de los conquistadores, el castellano, con la excepción de la Nueva Coronica, la *Relación de las costumbres* no puede ser suya. Pero él, en el mismo capitulo de EI, cuenta de haber escrito en latín *De Tahuantinsuyu prischis gentibus* y haberlo entregado, en 1586, al P. Acosta. Además, comparando las ideas valeranas sobre el concepto de lo sagrado que se leen en el EI (Laurencich-Minelli 2003c) con la presentación de la religión andina brindada por la *Relación de las costumbres* resultan distintas: las de EI son más indígenas, las de *Relación de las costumbres* son una versión más sincrética entre cristianismo y religión andina. De acuerdo a EI, se puede por lo tanto suponer que un jesuita, entre 1586 y el 1600 (siglo al cual es atribuida la Relación), lo tradujo al castellano: sin embargo la traducción literal del titulo valerano seria *De las antiguas gentes del Tahuantinsuyu* lo que suena bastante parecido a la *Relación de las costumbres*. Puede ser que este jesuita, tal vez para impedir que pueda ser inculpado el P. Valera o la misma Compañía de favorecer y difundir el paganismo, haya adaptado el texto en lo que concierne al concepto de lo sagrado presentándolo algo cristianizado. Es decir esta comparación parece confirmar la hipótesis arriba mencionada que la *Relación* es derivada pero no es la misma cosa de la obra valerana *De Tahuantinsuyu prischis gentibus*. Todos los estudiosos están de acuerdo que la *Relación de las costumbres* ha sido escrita por un jesuita y que la mano no es de Blas Valera (Hyland 2003:82).

Otra fuente sobre quipu y escritura, que podemos considerar en buena parte jesuítica, son los *Comentarios Reales* del mestizo Garcilazo de La Vega publicados en Sevilla en 1609, a pesar de que, por no pertenecer a la Orden, no tenía que pasar las dificultades de obtener el *imprimatur*. Sin embargo él sostiene en gran parte los papeles de la *Historia Indica* que el P.Blas Valera había escrito en latín y que, además, resulta mencionado como fuente en partes del texto. Es probable que la colaboración del P. Valera a los *Comentarios* haya sido todavía más extensa, si aceptamos la acusación de plagio de la *Historia Indica* que ambos documentos secretos lanzan a Garcilazo. De todo modo el Inca nos proporciona datos muy útiles para leer el quipu numérico pero no suficientes para una lectura extranumeral y al mismo tiempo nos indica que el P.

Blas había hallado "escritos" en quipus textos como cantos, es decir confirma la existencia de los que Valera en EI llama quipus regales y la capacidad del P. Valera de leerlos. Cosa importante para nuestra pesquisa, Garcilaso reconoce dos clases principales de quipucamayoc: los historiadores y los contadores, es decir había quipucamayoc especiales para leer los quipus históricos (Garcilaso: 1963:80-83; 203-205).

Otro cronista jesuita que menciona los quipus es el P.Anello Oliva en su *Vida de Varones Ilustres* escrita en 1631(1998): afirma que su informante ha sido el quipucamayoc Catari, hijo « de los quipucamayos cronistas de los Reyes Incas » es decir implícitamente afirma que había quipus en los cuales se escribía la historia de los Incas y que los quipus « fueron inventados para hacer historia » es decir para escribir de historia (Oliva 1998:39). Este cronista es además interesante porque nos permite la comparación directa sobre lo que un cronista tenía que escribir para esperar de obtener el imprimatur y lo que realmente pensaba sobre el tema en cuanto él mismo, apenas 6 y 7 anos después escribe, dos partes del documento secreto HR

El P. Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo,* terminada de escribir en 1642 nos proporciona unos datos interesantes sobre los *quipu* que proceden del inca Alonso Topa Atau, nieto de Huayna Capac. A pesar de demostrar ninguna experiencia directa sobre la lectura de los *quipu*, el Padre queda en la misma línea de los cronistas jesuitas, es decir, cuenta que había varios tipos de *quipu* para diferentes géneros de cosas como para tributos, tierras, ceremonias y toda suerte de negocio de paz y de guerra. Dice que los *quipucamayoc* que informaron a Polo de Ondegardo en 1559, los cuales habían alcanzado el tiempo de los Incas, fueron examinados cuando aun se conservaban "los memoriales de sus quipus y pinturas" y se refiere particularmente a los quipus que tenían en un templo del sol, junto a la ciudad del Cuzco, de la cual se sacó una historia "dibujada en una tapicería de cumbe" que él vio en el Cuzco "no menos curiosa y bien pintada que si fuera de muy finos paños de corte": es decir trata implícitamente también de la escritura pictográfica/ ideografiita de los Incas y se podría pensar que la tapicería fuera trabajada con *tocapu*, pero el paso no esta suficientemente claro. Además nos proporciona una noticia nueva, es decir que, entre los *quipucamayoc*, uno no entendía lo que había registrado el otro lo que pone implícitamente el problema de

que existían distintas "escuelas" para escribir en los capacquipu (Cobo 1952:59-60).

En esta misma obra, él nos proporciona también la *Relación de ceques* que, como veremos, se pueden considerar un geoquipu.

En suma, todas las fuentes jesuíticas oficiales o relacionadas con los jesuitas que han sido escritas después del III Concilio limense, demuestran un curioso interés por los *quipu*, que contrasta con la condena de los mismos por el III Concilio y mas bien nos informan, mas o menos claramente, que en el Perú de los Incas, existía una gran variedad de quipus entre los cuales estaba no solo el *quipu* de números, sino que también el *quipu* para escribir textos. Al mismo tiempo los datos que nos proporcionan sobre este complejo sistema de escritura son insuficientes para realizar la lectura extranumérica de los mismos *quipu* de número y se callan completamente sobre las características de los *quipu* utilizados para escribir textos y sobre su lectura.

2. Los documentos secretos

Los documentos secretos son dos: *Exsul immeritus Blas Valera populo suo* e *Historia et rudimenta linguae piruanorum*: desde los mismos manuscritos se infiere que son secretos y que han sido escritos para dejar constancia a los jesuitas del futuro de un movimiento jesuítico contrario al poder que había sido intentado por el jesuita mestizo P.Blas Valera para que, en la evangelización, se respetaran a las antiguas culturas de los Incas que habían sido injustamente destrozadas por la conquista. Es decir sus autores no los escribieron para la publicación ni para la difusión interna. Por lo tanto, al no tener la preocupación ni de la censura de la Corona ni del imprimátur de su Orden, suponemos que, como ellos afirman, escribieron lo que realmente pensaban (2). El ms. EI, en latín y quechua, esta escrito y firmado por el mestizo mismo, el P. jesuita Blas Valera, en Alcalá de Henares en 1618. El ms. HR es iniciado alrededor de 1600 por el H. jesuita italiano Antonio Cumis que escribe en latín y luego continuado por el P. italiano Anello Oliva que escribe, en cifrado, de Los Reyes (que a la decriptación resulta ser italiano) dos partes: la primera parte (que denomino Oliva I) en 1637 y la segunda (Oliva II) en 1638 (ver nota 1).

Los dos jesuitas italianos se refieren, en HR, mas que todo a los *quipu* "regales", es decir a los *quipu* que sirven para "escribir", de acuerdo a Cumis, de los secretos de la religión y de la nobleza o que, como dice Oliva, esconden "todos los secretos del cielo" y tantean, sin mucho éxito, de leerlos para entender una religión que ellos consideran muy parecida a la nuestra (Laurencich et al. 1995: 497, 393). Además Oliva añade el fragmento del *quipu* regal Sumac Nusta, que él dice haber recogido en la *huaca* de Acatanga en 1627 y el *quipu* entero del mismo canto, pero pintado sobre papel firmado por Blas Valera. Además nos informa que habían grandes edificios geométricos que guardaban los *quipu* en los cuales estaba "escrita" la historia de los Incas y que los españoles los quemaron (Ibd.: 393, 388).

2.a Los quipus numéricos

Pasemos a examinar ahora lo que Blas Valera escribe en EI sobre los *quipu* en los capítulos de EI (cc.4v-12v) *De caelesti arcu, de quipibus regales* (cc.4v-5r), *Quipu numeri atque yupana* (cc.5r-8r), *Quipus syllabarum regales* (cc.8r-12r) y *Cequecuna* (cc.12r-13r) : eso, escribe el P. Blas, para aclarar lo que Garcilaso había escrito en los *Comentarios* habiendo el Inca plagiado y recortado los documentos valeranos sobre los *quipu* de acuerdo a lo que querían los Españoles y aquellos curas que los quemaron de manera que, lo que era un instrumento lógico y complejo, resulta como una cosa infantil (3).

Sin embargo, en el capitulo de EI *De quipu numeri atque yupana* Valera refiere que había por lo menos tres clases de *quipu*: el *capacquipu* o quipu "regal" conocido solamente por los Incas y la nobleza para escribir textos, el *quipu* numérico utilizado para la contaduría y el *quipu* ordinal para las cuentas de cosas sencillas y utilizado por los campesinos y pastores. No se puede olvidar el *miraypaquipu*, un quipu numérico que utiliza, en cambio de la posición del nudo, un color aplicado al mismo nudo (que evidencia, por ej. las decenas). En el ámbito de los quipus numéricos Valera pone también la *yupana* porque utiliza el mismo sistema del *quipu*: él aclara que es un ábaco hecho por una serie de hileras verticales cada una formada por tres o cuatro casillas y explica que es utilizado para sumas y substracciones pero también para apuntar las cuentas antes de pasarlas al quipu numérico de posición. Sin embargo cada hilera vertical corresponde a un pendiente que, en el caso que esté hecha por ej. de tres casillas, la casilla de arriba contiene las centenas, la siguiente las decenas y la mas baja las unidades mientras que las piedritas o las semillas puestas en cada casilla corresponden a los nudos de la colgante. Presenta también un ábaco más complejo para las multiplicaciones que dice haber sido utilizado por los *quipucamayoc* y por los *charapuquen*.

Empezamos aquí resumiendo su relato sobre el *quipu* numérico (que llamaremos de posición para distinguirlo del otro *quipu* numérico que él describe, el *quipu* ordinal) y mencionando apenas lo nuevo respeto a los *Comentarios* de Garcilazo: eso es lo que nos permite adelantarnos en lo que concierne la lectura extra numérica de este mismo tipo de *quipu*.

De los colores Valera en EI, comenta que Garcilaso, sobre este tema ha sido tan poco claro que disminuye el valor del *quipu* y de su gente los Incas (los colores son limitados y si estos indican los objetos contados tendríamos para el quipu posibilidades muy escasas): en cambio especifica que era el indicador de clase que, insertado al final de la cuerda maestra, proporcionaba la lectura que había que darle a un mismo color: de esta manera si el indicador de clase era, por ej. una hoja de maíz, se entendía que el *quipu* contaba cosas agrícolas y en este caso P. Blas aclara que el color amarillo de una pendiente era relacionado al maíz y el color rojo al chile; en cambio, si el indicador de clase era un hilo de oro el *quipu* era de minerales y en este caso el color amarillo de la pendiente significaba oro y el color rojo el cinabrio. Es decir antes de ponerse a leer un *quipu* numérico de posición, el *quipucamayoc* tenía que fijarse en el indicador de clase para detectar el significado que tenía que darle al color.

De los nudos, Valera en EI aclara que el nudo en S indicaba substracciones y el nudo en Z sumas: es decir con el nudo en S el *quipucamayoc* apuntaba lo que no había entrado respecto al preventivo y con el nudo en Z lo que había entrado. De tal manera concluyo, los Incas utilizaban tal tipo de *quipu* como un registro de doble entrada.

De las hebras hiladas en S, Blas Valera en EI afirma genéricamente que significan todo lo que es malo y feo mientras que las hiladas en Z indican lo bueno y que por lo tanto se puede utilizar: eso, aplicado al

quipu indica que enteras colgantes corresponden a objetos que no se podían aceptar por ser malos, a pesar de haber entrado, lo que le daba al contador Inca la posibilidad de seleccionar, por ej. en el ámbito de los tributos, lo que no estaba perfecto y de evaluarlo separadamente.

Todo eso nos indica no solo la flexibilidad y la variabilidad de las prestaciones de un instrumento tan sencillo como el *quipu* pero parece también aclarar unos aspectos de los problemas que se están abriendo, mano a mano que avanzan las investigaciones sobre los quipus de número entre los cuales : 1) la insuficiencia del color para indicar la gran variedad de cosas contadas ; 2) el problema del significado de los nudos a S y a Z que Gary Urton ha bien documentado existiría en muchos de los *quipu* guardados en nuestros museos ; 3) el problema levantado por Gary Urton al observar que unos *quipu*, como por ej. el n.B/8707 del American Museum of Natural History, presentan unas pendientes hiladas en Z y otras hiladas en S.

Valera une a EI un quipu numérico de posición en lana que él dice ser uno de los tantos *quipu* numéricos que hasta el año 1618 (cuando escribe EI) no han sido destruidos (c.VI) (que se estudiará mas detenidamente en un trabajo especifico). (4)

Además Valera une a EI un *quipu* de oro que es mixto, es decir por las primeras tres colgantes es un *capacquipu* o quipu "regal" y por las cinco colgantes siguientes es numérico de posición y afirma que ha sido un regalo del *amauta* Machaqmuyta a su abuelo el mago-medico Illavanqa como recuerdo y agradecimiento de haberlo sanado de sus heridas: el P. Blas dice que contiene la composición del bálsamo que su abuelo utilizó para curar las heridas del *amauta*. También este será objeto de un estudio detenido. Aquí adelanto que el indicador de clase resulta ser una cabuya, *chuchau* en quechua, de la cual Garcilazo (1963: L.VIII, cap.XIII) curiosamente refiere que el P. Valera la considera que es una planta que posee muchos caracteres curativos. El *quipu* "regal" lleva escrito PA CA NI, es decir yo escondo (se supone la receta del bálsamo) (5)

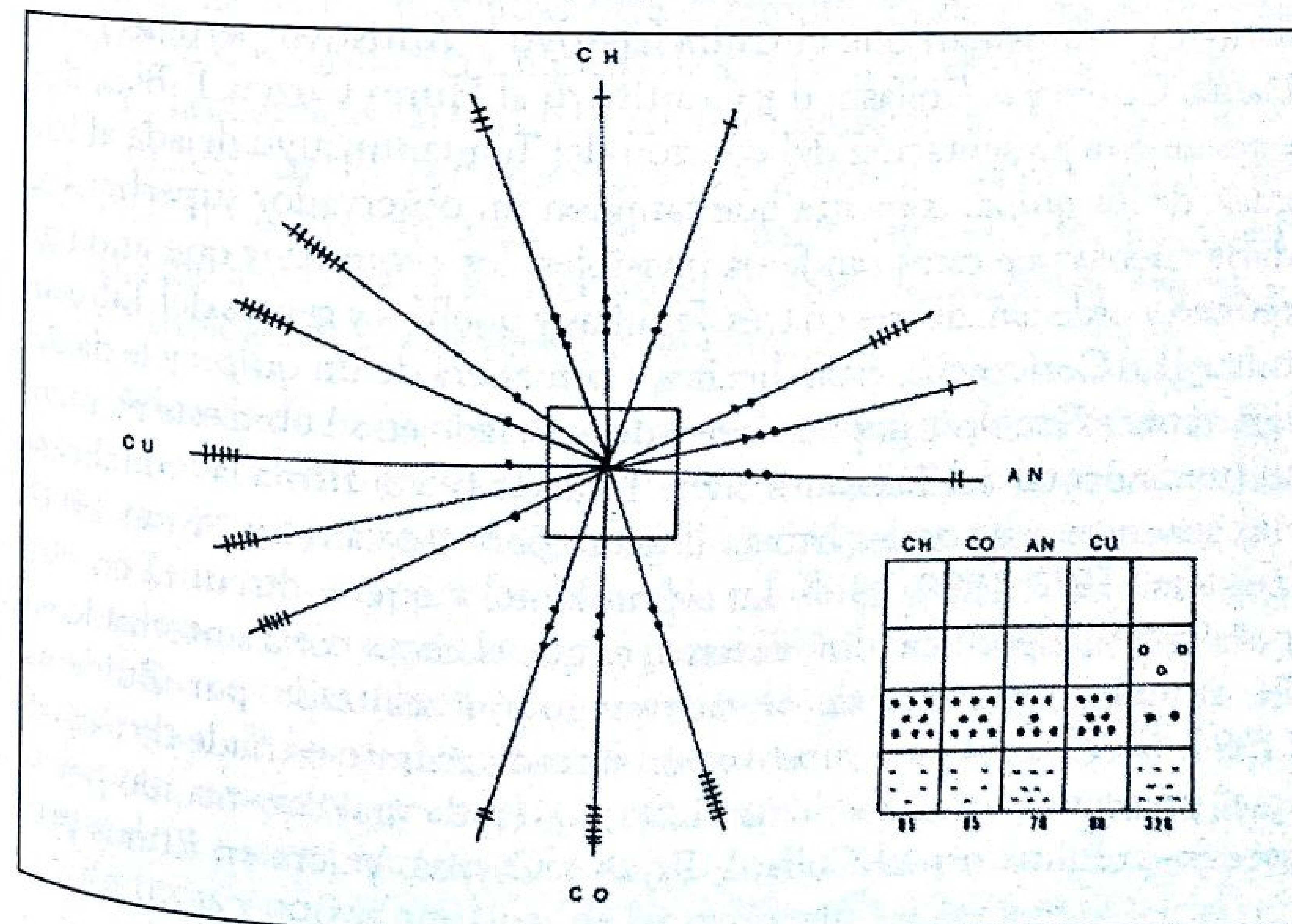
A propósito de *quipu* en oro, este no es el único conocido porque Morua nos dice que cuando Huayna Capac dictó las ordenanzas, las puso en « un *quipu* grande con grandes cordeles de oro y plata » y es también curioso que el mismo Morua lo llame « quipu imperial » es decir su

traducción de la palabra *capacquipu* (Morua en Porras Barrenechea 1999:150).

Volviendo a EI, Valera nos presenta también el *miraypaquipu* (*quipu* de multiplicación) utilizado como una clase de tabla pitagórica: él dice que era un *quipu* de ocho cordeles de color natural en las cuales se anudaban respectivamente las multiplicaciones desde el n.2 hasta el n.9 con nudos de dos colores: rojo para las decenas y el color natural para las unidades. Eso nos brinda otro aspecto del *quipu* matemático en el cual la posición de los números es indicada por los colores (por ej. en la sola colgante del n.4 son registrados en secuencia los resultados de 4x1, 4x2,...4x9 indicando las decenas con un nudo de color rojo y las unidades con nudos de color natural). Me parece interesante, para entender la lógica del cálculo de los Incas, el hecho que el *miraypaquipu* no registre el 4x10 en cuanto el n.10 es atribuido a la clase superior, la de las decenas.

Volviendo al *quipu* de número, no se puede olvidar aquel enorme *quipu* cuyos senderos invisibles llamados *cequecuna* por el P.Blas Valera

Figura 1



formaban un geoquipu, con que cierra el tema de su manuscrito sobre los *quipu* afirmando que contiene la estructura del Tahuantinsuyu (fig.1). Sus 14 colgantes se ramifican desde un cuadrado amarillo, el Coricancha: cada colgante mediante el color, indica cuando se refiere al ceque Cayao (verde), al Payan (negro), al Collana (rojo),o a los ceques anómalos Cayao-Collana (verde y rojo) y Anahuarque (celeste).A la extremidad de cada colgante pone el ideograma de la *huaca* (para indicar que el número allí anudado es referido a las *huacas*) y mediante el color de la colgante y la posición del nudo indica cuantas huacas había en cada ceque del Imperio mientras que en una *yupana* dibujada al lado indica el subtotal de las *huaca* para cada Suyu, atribuyendo a cada Suyu una columna de la yupana (Chinchaysuyu: 85 huacas, Collasuyu: 85, Antisuyu :78; Cuntisuyu: 80) y en la quinta columna de la yupana, indica el total de huacas: eso es 328. Es decir, mediante nudos, colores, ideogramas, nos brinda la estructura del *cequecuna* y del Imperio que en suma resulta ser la siguiente: en cada Suyu del Imperio había los ceques Cayao, Payan y Collana excepto en el Cuntisuyu en el cual las cinco colgantes evidencian que además de los ceques Cayao, Payan y Collana habían los dos ceques anómalos Cayao-Collana y Anahuarque. Evidencia, además, mediante la secuencia de los colores de las colgantes-ceques (que es horaria en el Chinchaysuyu y Antisuyu -es decir a Z- y antihoraria -a S- en el Collasuyu y Cuntisuyu) que el Chinchaysuyu y Antisuyu pertenecían al Hanan Cuzco y el Collasuyu y Cuntisuyu al Hurin Cuzco. P. Blas, después de esta presentación del corazón del Tahuantinsuyu dejada al lenguaje de los *quipu*, comenta que también un observador superficial se daría cuenta que estos senderos invisibles: los *cequecuna* que anudan, reúnen y ordenan, de tres en tres, familias y pueblos y gentes del Tahuantinsuyu al Coricancha, están hechos a la manera de un *quipu* y le da del ignorante a Garcilazo por haber dejado a un lado en su obra este elemento fundamental del Tahuantinsuyu. Es decir EI confirma las conclusiones generales a las cuales habían llegado, por otro camino, Aveni 1990, Zuidema 1977, 1988, 1995. Lo estimulante, y que se discutirá en otra publicación específica sobre el tema, es que el *cequecuna* sintetizado en EI difiere ligeramente de la reconstrucción realizada por Zuidema (1995 :67-71) eso es, en substitución de cada grupito o triade de tres ceques presentados por Zuidema (1995:69) (cada uno constituido por la secuencia fundamental Collana, Payan y Cayao), Valera en EI nos proporciona un único *ceque* a la vez, cada uno de los cuales el dice encerrar la triade, casi para indicar que, en el ámbito de la triade de ceques, había uno mas importante. Además, respeto a la interpretación de Zuidema 1995, EI añade, para el Cuntisuyu, en secuencia los ceques anómalos Cayao-Collana y Anahuarque al grupo de tres ceques fundamentales Collana, Payan y Callao : es decir, para el Cuntisuyu, Valera traza una colgante en menos (de las que reúnen la triade de ceques) y no presenta los dos ceques anómalos con el mismo orden respeto a Zuidema 1995 (que pone el Cayao-Collana después de dos grupos de ceques fundamentales y el Anahuarque después de otros dos grupos fundamentales).

Del *quipu* que Valera llama ordinal (es decir sin la posición de las centenas, decenas, unidades), él explica que era el *quipu* de la gente sencilla y servía para visualizar en el terreno una cuenta muy simple: supongamos, sigue el P. Blas, que el recaudador de las llamas quiera apuntar para el pastor lo que él tenia que entregar al Inca: cada pendiente del *quipu* indicaría la hilera de llamas que habían sido revisadas y cada nudo la llama en la sucesión con que se había presentado: para marcar cuales eran las llamas escogidas para el tributo se ponía, en el nudo correspondiente, un fleco de lana. Al final de este *quipu*, Valera dibuja una pendiente totalizadora en que el *camayoc* anudaba, en forma posicional, el número total de las llamas escogidas para el tributo. Es decir era un registro "escrito" en dos formas: la simple proyectada en el terreno, para la gente sencilla y la compleja para la burocracia administrativa. Me parece que el quipu ordinal de EI pertenece a aquel grupo de quipus que Locke (1923:27-31) llama "spurious" de los cuales hay unos ejemplares en nuestros museos como, por ej. el quipu N° 3887 del Museo de Antropología y Etnología de la Universidad de Florencia.

Además de los *quipu* descritos en los capítulos didácticos de EI, hay una hoja volante anexa al mismo EI y redactada por la misma mano que el ms. principal en que figura el *pachaquipu*, es decir el *quipu* del año 1532 tan funesto para los Incas. No me detengo aquí sobre este *quipu* no solo porque Tom Zuidema lo presenta brillantemente en este mismo volúmen sino también porque tiene otro enfoque de los *quipu* con fin didáctico de los cuales refiere EI y que estoy aquí tratando. Sin embargo no es un *quipu* que explique el calendario de los Incas sino un *quipu* que sirve para transmitir el recuerdo de una serie de eventos nefastos para los Incas y quizás que unas de las perífrasis que corresponden a sus

meses sirvan para recordar los ritos cumplidos para detener el *amaru* que se había desencadenado durante aquel triste año provocando primero la caída de Huascar por causa de Atahualpa, luego la de Atahualpa por causa de Pizarro y al final la del Tahuantinsuyu (6).

2.b El capacquipu o quipu "regal"

En el capitulo *Quipus syllabarum regales* Blas Valera refiere de la manera que tenían los Incas y los Amautas para "escribir" con otra clase de *quipu* que el llama *capacquipu* o *quipu* regal por ser reservado a los incas y a la nobleza. Muy curioso es a propósito del *quipu* regal que Antonio Cumis y Anello Oliva no solo lo mencionan en la HR pero también que tantean de leerlo y de explicar como funciona: pero son tantas las imperfecciones en las cuales caen que aquí, por falta de espacio, no vale la pena de relatar en detalle lo que de este quipu refieren los dos jesuitas italianos. Por lo tanto aquí me referiré solamente a lo que ellos presentan que pueda aclarar ulteriormente el tema: como por ej. el fragmento de *quipu* regal textil del canto Sumac Nusta que el mismo Oliva anexa a HR después, él dice, de haberlo hallado en la huaca de Acatanga en el 1627, y el *quipu* regal Sumac Nusta entero pero pintado sobre tres medias fojas a firma Blas Valera que Oliva agrega a la HR, tal vez para completar el fragmento textil del canto susodicho; ni puedo dejar a un lado el hecho que él diga en la HR que los *quipu* "regales", de acuerdo a los sabios incas, tienen un valor religioso: unir el hombre al centro, al dios, es decir al Sol y que por lo tanto los Incas mandaban a los hijos de la nobleza en las escuelas en que se aprendía el arte de "escribir" con estos *quipu* (Laurencich et al. 1995:401, 389).

Volviendo a Valera él, en EI, abre el capítulo *Quipus syllabarum regales* con el mito sobre el origen del *quipu* "regal" que remontaría a Manco Capac y luego explica su uso de una forma bastante clara: es decir cuenta que se utilizaban 200 (c.IV) *ticcisimi* o palabras clave que el dice no conocer en la totalidad: de acuerdo a las descripciones de EI, los *ticcisimi* podían ser textiles, áureos pero también de madera pintada y podían ser completados con plumas y piedritas (7). A pesar de eso, el P. Blas dice haber visto unos *capacquipu* lindísimos que le enseñó un *villacumu* que le dijo que los había hechos Soncoyoc Hampatu, que parece haber sido un celebre *quellcacamayoc* (*camayoc* de escritura) y que el

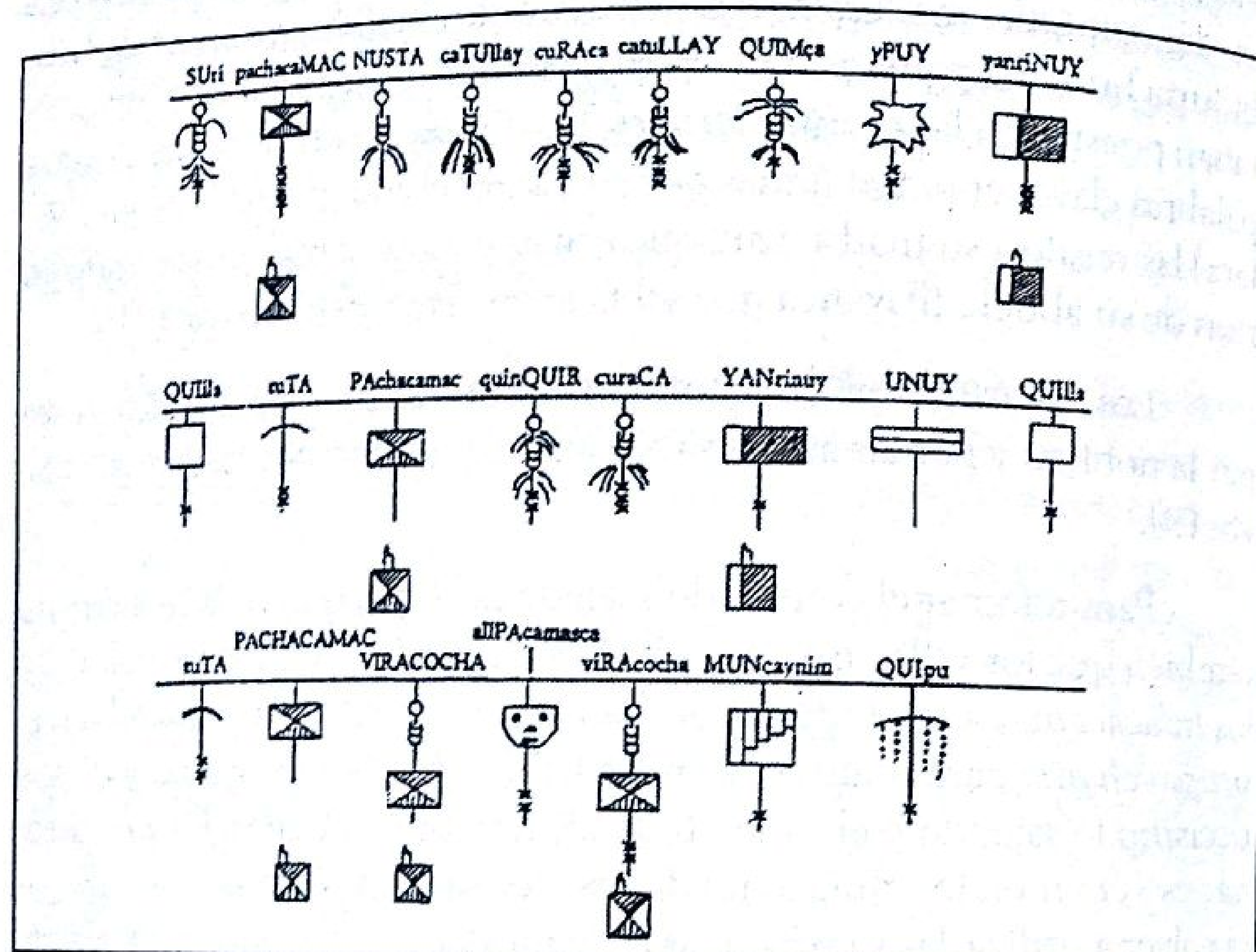
viejo *villacumu* le enseñó también un *capacquipu* con los *ticcisimi* en madera pintada: madera porque, de acuerdo al *villacumu*, esconde la sabiduría humana y por esta razón dice que los *capacquipu* en madera estaban puestos en las momias regales. El además cuenta que unas de estas palabras claves eran tan lindas que su padre (el conquistador Alonso Valera) las regaló a su madre para que ornamentara su ropa provocando las risas de su abuelo Illavanca que sabía lo que eran y su uso real (8).

Los *ticcisimi* textiles eran fabricados, refiere Valera en EI, ya sea por la nobleza y por las acclas ya sea los más burdos, por los *huacacamayoc* (9).

Para reforzar el contenido sagrado del capacquipu, Valera cuenta también que los *villacumu*, los *quipucamayoc*, los *amauta*, los *haravec* y los *huacacamayoc* cuando fabricaban sus *capacquipu* hacían también el *urupaychama* para mantener en las hebras de sus *capacquipu* y de sus *ticcisimi* lo sagrado y el espíritu de los hombres antiguos, los *purunruna* : eso era ir en los almacenes de textiles, sacar las hebras a las telas para volver a utilizarlas ya sea en las colgantes ya sea en los *ticcisimi* porque decían que en el pasado se escondía el origen de la vida que tenía que seguir en el presente (EI: Add.II).

No me detengo sobre la escritura mediante *ticcisimi* porqué ya traté este tema (Laurencich-Minelli 1996:63-68) (fig.2). Valera en EI explica el uso del *capacquipu* "escribiendo" a memoria tres cantos que él dice haber sacado de los quipus que se utilizaban en el tercer año de las escuelas de la nobleza dichas *yachayhuasi* pero refiere que también se apoyó a unos *ticcisimi* de un quipu regal que su abuelo recibió de Machaquymuqta en la época de Atahualpa (c.4r) y que, sin embargo, están aligados a EI. Añade también que aprendió eso gracias a su abuelo Illavanqa y a otros sabios (c.4v): abuelo que, afirma el P.Blas con una flecha contra Guaman Poma, hablaba muy bien el quechua general, mejor que don Felipe. Para uso didáctico y al mismo tiempo sobrepasar el problema de realizar un *quipu* textil, él pinta sobre papel los *capacquipu* de tres cantos: *Yayallay yayay* (O papá mío, mi papá Yllapa, Ynti, Pachacamac...), *Pichca Punchau* (en cinco días de lluvia el maíz brota, el sol alumbra al quinto día...), *Pachamama* (canto a Pachamama fecundada por Inti, Illapa y Pariacaca para que mande la lluvia fertilizante a la tierra). Además el escribe en quechua, mediante *quipu* "regal", el titulo en

Figura 2



latín de *Exsul Immeritus Blas Valera populo suo*: *Tahuantinsuyup llactanpac mana huchayoc carcusca* y un paso del Apocalipse, *Yntim tutayanca yanayanca* (el sol se hará noche y negro): todo eso evidencia su capacidad de "escribir" con los quipus "regales" de la cual habla también Garcilazo (1963:L.II: XXVIII). De acuerdo a Oliva en HR, Valera escribió toda la historia de la conquista de los Incas y de los tesoros que ellos ocultaron en un *quipu* "regal" con que fue enterrado en Alcalá de Henares (Laurencich et al. 1995:388).

En los tres cantos que P. Blas escribe en EI para fines didácticos apunta, al final los *ticcisimi*, es decir las palabras-clave, en el orden en que las utilizó de manera que por un lado resulta fácil la lectura de los *capacquipu* y por el otro mejor explica su afirmación que los *capacquipu* eran los vocabularios del quechua "regal".

Se trata de una escritura ideográfica-fonética-silábica cuya base era la silabación que Valera dice haber sido fundamental en el quechua que los niños nobles aprendían canturreando *tican tican* que, de acuerdo a EI, era un *pucclacohuarmaquipu*, eso es como un *quipu*- abeceda-

Figura 3a

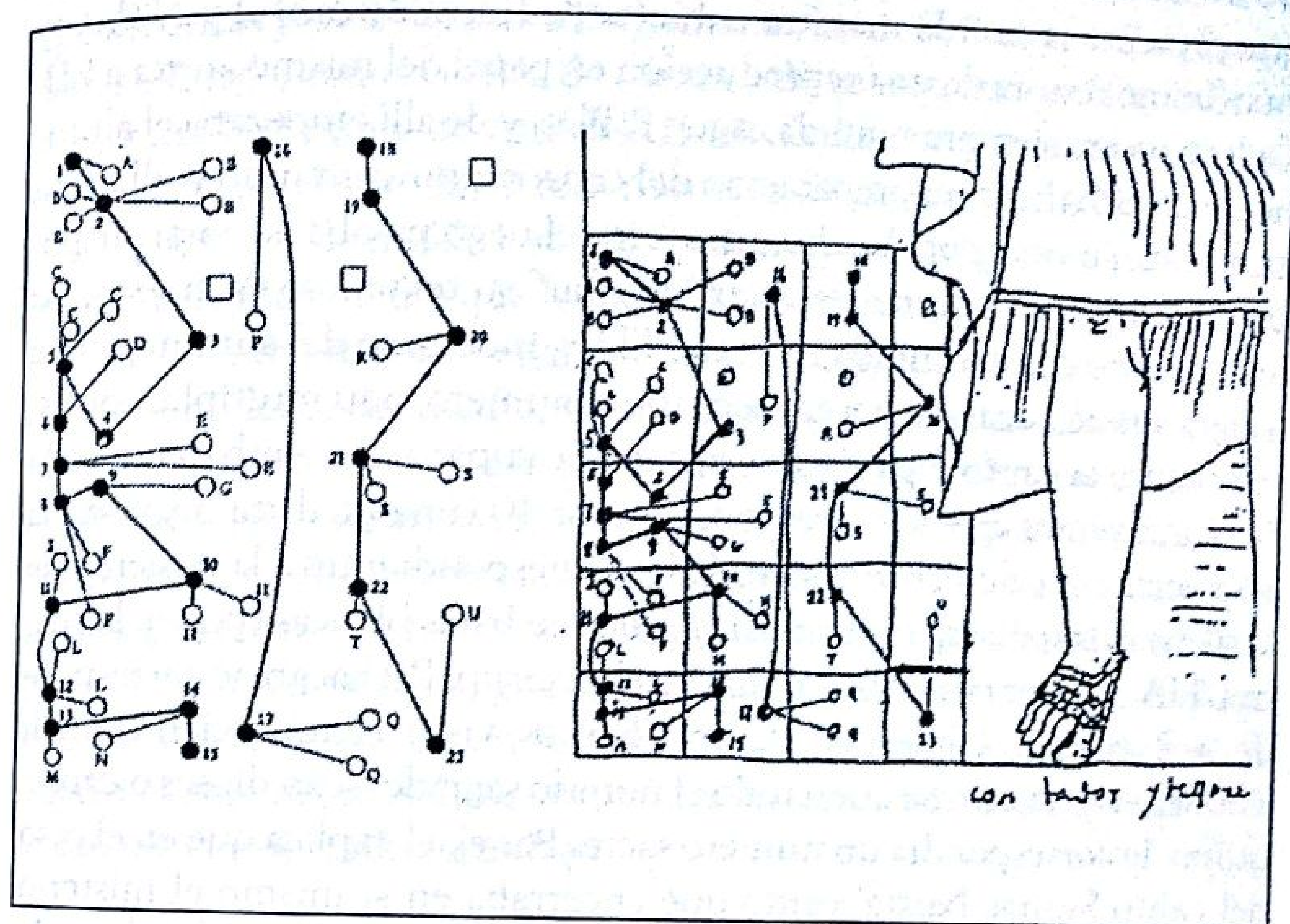
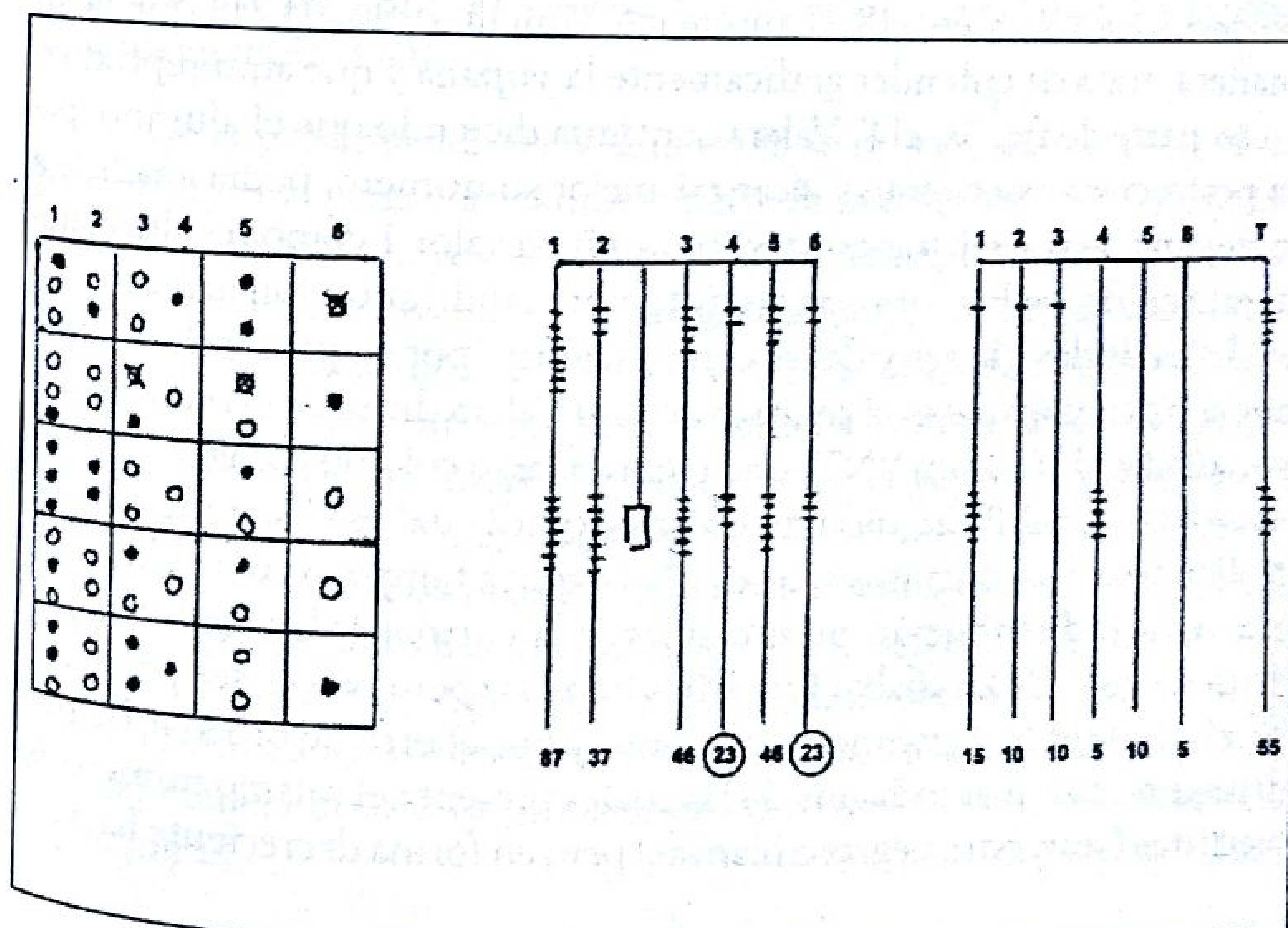


Figura 3b



rio de las escuelas de la nobleza (c.IV): se trata de un *quipu* curioso porque presenta la cuerda maestra cubierta de flores de *cantut* y *chihuayhua* (como resulta de una reproducción en papel del mismo anexa a EI). La lectura era siempre cantada, sigue P. Blas, y de allí empezaba el alumno de la *yachahuasi* su preparación del *capacquipu*: cantando y silbando *tican tican* u otro *pucclacohuarmaquipu*. Luego pasaba a construir poco a poco su *capacquipu*, es decir "escribir" su texto: eso es insertando los *ticcisimi* en una cuerda maestra. El segundo paso del alumno, sigue Valera, era alcanzar con su *capacquipu* el número, o su múltiplo, correspondiente al canto y para eso utilizaba la *yupana*. Sin embargo a cada *ticcisimi* vemos que le correspondía valor 10 (una piedrita negra en la *yuypana*) y se calculaban las unidades correspondientes a la posición de la silaba extrapolada en el *ticcisimi*, con piedritas blancas (por ej. la silaba CHA, por ser la segunda sílaba en el *ticcisimi* Pachacamac corresponde a 2 piedritas blancas). Como hemos visto (Laurencich-Minelli 2003c), Valera afirma que a todo el mundo sagrado, sean dioses o *capacquipu*, le correspondía un número sacro. Por ej. él explica que en el caso del canto Sumac Nusta, canto que encerraba en si mismo el misterio masculino y femenino del dios, el número sacro es 5 y que la yupana de la Nueva Coronica c. 360 presenta la transformación optima de este canto en número. Para mejor entender este paso miramos el dibujo que proporciona Oliva en HR (Laurencich-Minelli 1996:70-71) que, a su manera, trata de entender gráficamente la *yupana* y que aquí reproduzco en parte de fig. 3a: el P. Valera continúa diciendo que el alumno, para perfeccionar su cuenta y alcanzar mejor su numero, podía añadirle a la *yupana* unas piedritas que tenían también valor 1 como resulta claramente en fig.2a. Piedrita que podía también indicar un fonema en el caso de las declinaciones y de las conjugaciones (por ej. para indicar el fonema p de *yntip* que es el genitivo de *ynti* Valera dice que el *quipucamayoc* añadía al *ticcisimi* YNTI una piedrita cuyo color él escogía; desafortunadamente el Padre mestizo no nos explica cual es el significado que podían tener los distintos colores). No explica tampoco cual es la lógica que sigue la distribución en las casillas de la *yupana* de los *ticcisimi* (piedrita negra) y de las sílabas (piedritas blancas) pero parece ser por un lado el de obtener los números del canto y por el otro de ordenar las piedritas en columnas cada una de las cuales presenta el mismo numero de piedritas (sean estas negras o blancas) pero en forma decreciente hacia la

derecha (en la yupana del canto Sumac Nusta se notan casillas de 5, 3, 2, 1 piedritas y en la del canto Pachamama, las de 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1 piedritas). Luego, con una serie de sumas y de substracciones (fig.3b) (absurdas desde el punto de vista del cálculo deductivo porque tenían el solo fin práctico de producir mas números de acuerdo a un cálculo que hemos visto ser de molde holístico) y acompañándolas con el sonido de la flauta, P. Blas cuenta que había que alcanzar la perfección del canto, es decir su número o un múltiplo. Dejando para un estudio mas detenido este problema de cálculo, resulta claro que el *capacquipu* era considerado un medio con que la élite religiosa comunicaba con los dioses: construir y leer cantando era el "trabajo" mental del *amauta* con que él mantenía el equilibrio de las fuerzas cósmicas y al mismo tiempo una manera, es decir una forma de oración, para alcanzar a los dioses calculando los números-dioses gracias a la *yupana*: sin embargo a cada dios, explica Valera, le correspondía también un número. Mas números calculaba el *amauta*, mas dioses el incluya en su oración-canto y mas fructuoso era considerado su trabajo.

Los *ticcisimi* empleados, de acuerdo a Blas Valera serían *huaca*, es decir sagrados: analizando los vocablos me resulta que corresponden tanto a dioses como también a objetos cotidianos cuya sacralidad se esconde en el lenguaje críptico de los *ticcisimi* del cual el P. Blas proporciona unos ejemplos (10).

De la presentación de Valera en EI se infiere, además, que el *capacquipu* y la yupana eran también parte de la cosmogonía: el *capacquipu* representaba los rayos del sol en las pendientes, los cerros en los nudos y el arco iris en los colores empleados; además, continua Valera, contenía en si mismo la música que bajaba del Hananpacha que se realizaba gracias a la flauta de Pan con la cual el *amauta* acompañaba el canto que el *capacquipu* llevaba "escrito" en si mismo y la *yupana* representaba a Pachamama con sus *haucas* masculinas y femeninas (piedritas negras y blancas): es decir P. Blas proyecta este instrumento mnemónico sobre la tierra que por lo tanto hay que considerar también bajo la forma de geo-yupana. En la *yupana*, sigue Valera, el *amauta* hubiera recogido el *amaru* destructor para trasformarlo, gracias al canto y a la flauta, en el *kamaq* y de tal manera devolverlo al *hananpacha* a través de las pendientes del *capacquipu*.

Figura 4

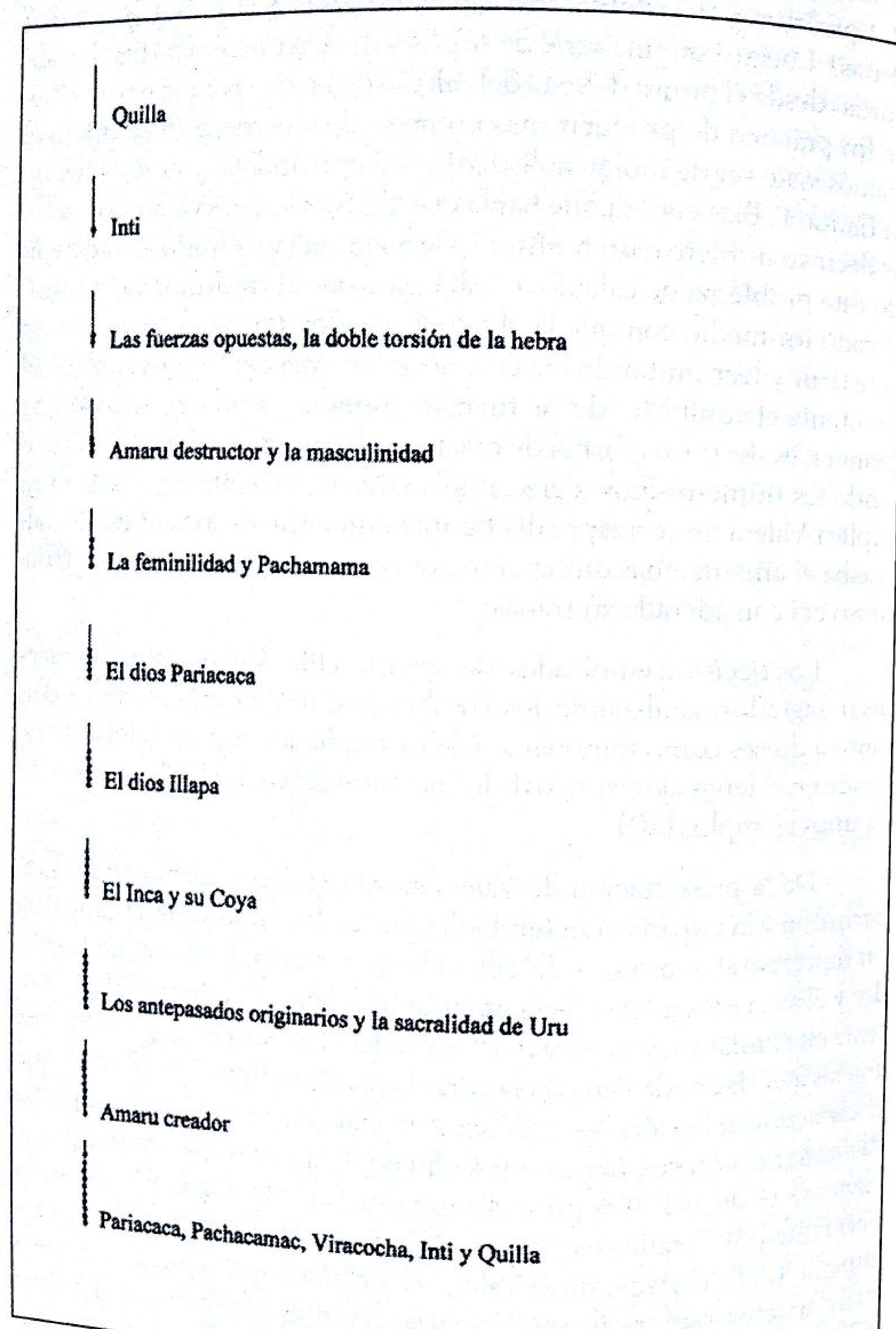
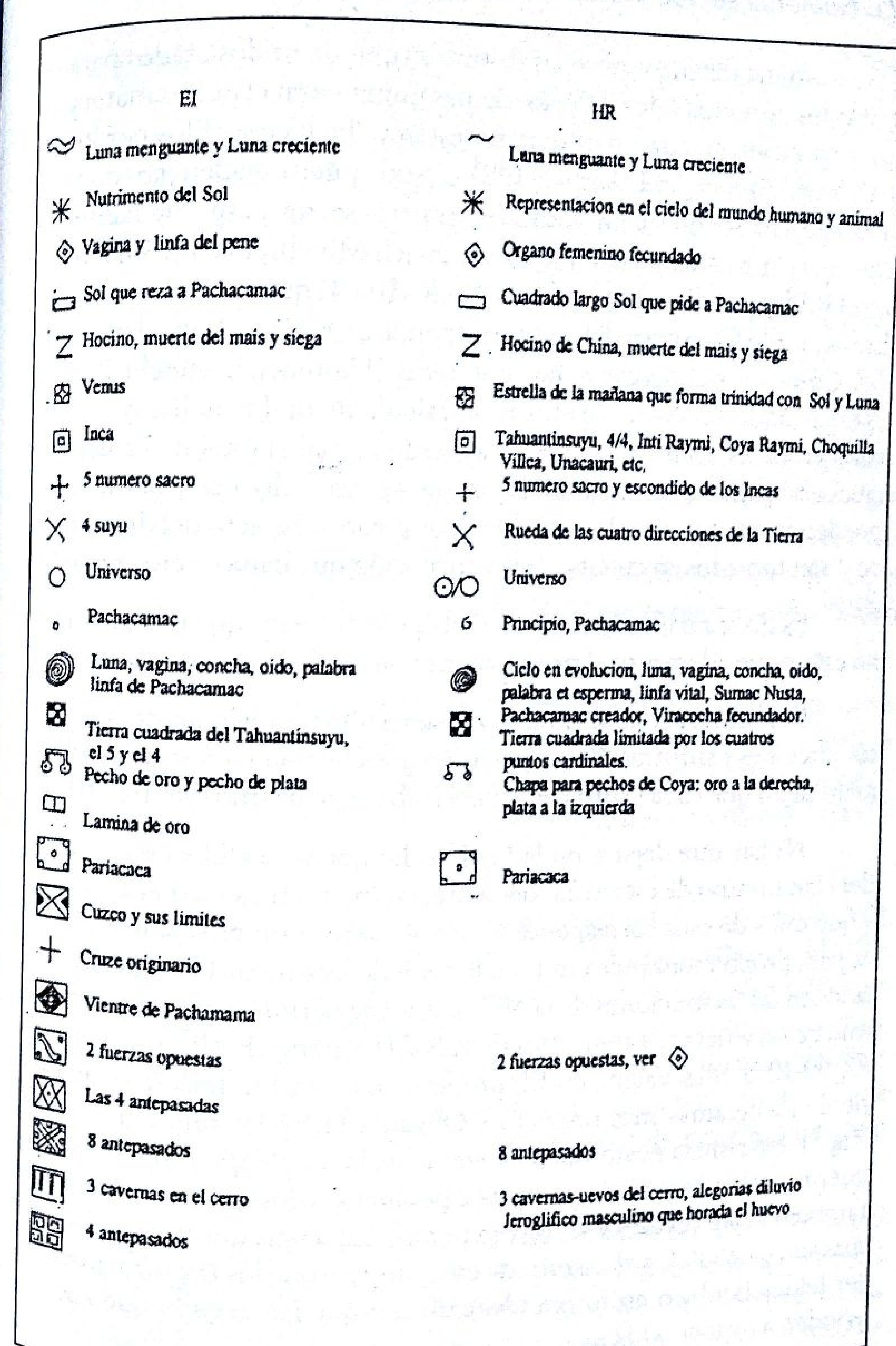


Figura 5



2.c Números sacros y escritura ideográfica

No me detengo sobre los distintos tipos de nudos atados para escribir los números 1, los 2-9 y los demás números en el quipu matemático de posición en cuanto estos datos están ya bien conocidos por los estudiosos (Ascher and Ascher 1981), pero quiero evidenciar que, de acuerdo a EI, se "escribían" también números sacros ya sea mediante nudos ya sea mediante ideogramas (Laurencich-Minelli2002b). Sin embargo el P. Blas nos dibuja una serie de nudos (fig.4) que empieza con la hebra sin nudo (el nuestro 0) que corresponde a Quilla, la Luna, hasta el n. 10. Como ya me detuve sobre este tema (Laurencich-Minelli 2003d, 2003e), aquí evidencio: 1) el curioso cálculo de molde holístico que resulta en EI, es decir un cálculo de acuerdo al cual el total no es siempre igual a la suma de sus factores tal vez por ser estos divinos y por lo tanto pueden presentar un valor variable de acuerdo al aspecto del dios bajo el cual son tomados en cuenta. 2) la concepción que llamo "cero concreto"

Es decir no existía el 0 = la nada pero el "cero" que es algo que ya no esta y que además es el principio generativo de los números.

Volviendo al calculo holistico, eso resulta también desde las curiosas adiciones y substracciones que había que efectuar para alcanzar el numero sacro que cada canto ritual encerraba en si mismo (ver fig.3b)

Ni hay que dejar a un lado el hecho que ya sea EI ya sea HR evidencian un tipo de escritura ideográfica sobre textiles mediante *tocapu* y que unos de esos corresponden a otros tantos números. Oliva los traza para proporcionarnos también la clave de lectura de los *tocapu* dibujados en las ilustraciones de la NC: lo que me permitió una segunda lectura de las viñetas de tema inca de la NC (Laurencich-Minelli 1996:77-87, 99-107). Blas Valera, en EI, proporciona, con fin didáctico, una serie de ideogramas mas respecto a Oliva en HR y los pinta en colores (fig.5): eso abre la posibilidad de leer no solo los *tocapu* pintados sobre queros coloniales, es decir contemporáneos a los documentos, pero también sobre textiles y al mismo tiempo evidencia que varios ideogramas son iguales a los *ticcisimi* : de eso se infiere que los *ticcisimi* pueden ser leídos también en forma ideográfica y que hay *tocapu* que corresponden a números (11).

Aquí no vuelvo a examinar este tema de los *tocapu*-números, pero sintetizo los resultados de mis estudios precedentes (Laurencich-Minelli 2002b:269-280; 2003d, 2003e): el dios número "escrito" en el *tocapu* era fijo y el ideograma que lo identifica era proyectado en el territorio, es decir no podía ya conyugarse con otros dioses números a menos de añadirle otro ideograma al *tocapu;* en cambio los dioses- números en forma de nudo atado sobre hebras eran considerados seres divinos dinámicos no solo por el hecho que un solo dios-número contiene otros dioses números (en cuanto, de acuerdo a una lógica holistica, se pueden descomponer y componer proporcionando otros dioses números) pero también porque mas dioses-números lograba formular el alumno de la *yachahuasi* y el *amauta* en el complejo cálculo con que alcanzar del múltiplo del numero correspondiente al canto "escrito" en el *capacquipu,* mas dioses ínter agentes llamaba: todo eso en forma de grande y constructiva "oración" que, permitiendo a los dioses-números y a las fuerzas cósmicas-números de fluir con movimiento circular continuo entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, hubieran proporcionado unidad y equilibrio al Tahuantinsuyu.

Tampoco me detengo más sobre el tema de la escritura mediante *ticcisimi* leídos en forma ideográfica pero recuerdo que se identifican también clases de ideogramas-*ticcisimi* que por cierto facilitaban las tejedoras en su composición de los tocapus (Laurencich-Minelli 2002b, 2003c, 2004).

Si examinamos los pocos tocapus textiles que sobrevivieron, parece que cada producción textil presenta sus propios grupos de ideogramas con la excepción del ideograma que Valera dice corresponder a las fuerzas opuestas que es más corriente: eso, en espera de ulteriores investigaciones, nos deja suponer que en el Tahuantinsuyu, no había un sistema de escritura ideográfico pero que cada tejedora tenía su manera de expresarse de acuerdo al tema que quería tratar y de acuerdo a las tradiciones locales.

Sin embargo para este propósito tal vez es importante la nota del P. Valera: él recuerda, al final de c.IV de EI, que hay un lenguaje, es decir un mensaje, no solo en los ticcisimi pero también en las figuras de los textiles, figuras que el dice que proceden en parte de gente conquistada por los Incas. En otras palabras, de acuerdo al Padre mestizo, parece que

no hubo una serie de ideogramas "de estado" del Tahuantinsuyu. Blas Valera concluye que los *uncus* de la nobleza hablaban a esta pero que todas las telas y los manufactos (en metal, cerámica y madera) corresponden a los papeles escritos del viejo mundo, es decir se pueden leer.

3. Conclusiones

¿Porque tanto interés por los quipus de los historiadores jesuitas del virreinato del Perú después del III Concilio Límense, a pesar de que los quipus habían sido condenados por el mismo Concilio?

Después de este breve bosquejo resulta que los historiadores- jesuitas miraban al problema bajo dos enfoques distintos que corresponden a los dos grupos en que los hemos repartidos: 1) el de los cronistas oficiales que escriben para difundir su obra- y tienen entonces que superar varias censuras; 2) el de los autores de los documentos secretos – es decir escritos sin la preocupación de las censuras.

1) Los cronistas que escriben para difundir su obra, a pesar de afirmar directamente o indirectamente que habían quipus también para escribir textos y no solo como registros de cuentas, nunca se detienen en explicarnos claramente como trabajaba este sistema de escritura. Al mismo tiempo de eso se infiere que un jesuita podía mencionarlos sin ser rehusado del imprimátur refiriéndose a los quipus solamente como a registros contables o a "libros" cuyo contenido eran fábulas idólatras que no había que tomar como fuente histórica mientras que un cronista laico, como Garcilazo, tenía algo mas de libertad de contar de quipus tal vez porque tenia que superar solamente una censura, la de la Corona y no la de la Orden religiosa. Pero ¿porque tanto interés de los historiadores jesuitas del virreinato del Perú, a pesar de que el III Concilio Limense los había condenado? ¿Porque a los historiadores jesuitas oficiales les interesaba lo que en los quipus estaba "escrito", a pesar de que no se podía ya referir como fuente histórica? ¿Tal vez seguían documentándose sobre este tópico porque esperaban de utilizarlo como sistema mnemotécnico para dejar entender su mensaje cristiano? Ambas hipótesis están de acuerdo a la política evangelizadora de S. Ignacio quien sugiere de conocer las antiguas culturas para enculturarlas con la fe cristiana y de utilizar sus idiomas y sus sistemas mnemotécnicos en la evangelización (Rosa 1969). Además el hecho que el P. José de Acosta recomiende, en su *Doctrina Christiana y Catecismo* el uso de los quipus para la confesión de los indios parece apoyar esta ultima hipótesis y al mismo tiempo evidenciar que lo que el III Concilio Límense perseguía duramente como instrumento del diablo eran los quipus "regales" de los antiguos y no el instrumento mnemotécnico de por si mismo (12).

2) Los tres jesuitas que escriben sin la preocupación de la censura se interesan en cambio en como trabajaban los quipus y mas que nada quieren explicar como se leían los quipus regales para escribir textos y como se leían los ideogramas textiles que llamamos tocapus. Tomamos de primero lo que dice Anello Oliva en el documento secreto HR. Sin embargo comparando lo que allí escribe libre de todas censuras con lo que había escrito apenas seis y siete años antes en su obra oficial puede aclararnos mejor hasta cual punto un jesuita tenia que cortarse simbólicamente la lengua para tantear de obtener el imprimátur. En HR Oliva, al revelarnos que le interesaban los *capacquipu* porque: "Los españoles los quemaron porque no los entendían, muchos curas, como allí estaban los cimientos de una religión parecida a la nuestra, fingieron hipócritamente que eran cuerdas idólatras y los quemaron, de otra manera se hacía vana su obra de evangelización" ; este último paso es sibilino pero unido al paso que él escribe un poco mas adelante que los quipus regales "esconden todos los secretos del cielo", parece por un lado justificar a los españoles que, a causa de su ignorancia, quemaron los quipus y por el otro acusar al clero que, a sabiendas que los quipus esconden los secretos de una religión parecida a la nuestra, los quemaron porque de esta manera se podía darle del idolatra a los Incas –es decir aplicar la evangelización sepulvediana haciendo tabula rasa de la cultura indígena (13). De todos modos esta es una dura flecha contra la política de evangelización sepulvediana impuesta por el virrey Toledo y contra el clero hipócrita que se había ligado a esta imposición del poder. Es decir, la causa del flechazo de Oliva estaba en como se efectuaba la evangelización: él la veía mas bien como evangelización de una cultura compleja cuya religión era parecida a la nuestra y parte de la religión universal que había que presentar a los políticos españoles, como re-evangelización de una cultura que ya había sido evangelizada es decir que había recibido la Dispersio Apostolorum (Laurencich-Minelli 2003c) (14). En ambos casos se entiende que él quería que se respetara a la cultura Inca y que él se sintiera

en consonancia con los principios de S. Ignacio en el pedir este respeto en la evangelización. Además con este paso aún Oliva refleja la amargura por haber sido su trabajo de 1631 rechazado por la censura de su orden que se plegó a la dura línea sepulvediana impuesta por el poder y contraria a evangelizar respetando a las culturas existentes. Cumis parece estar en la misma línea de Oliva pero de manera menos explicita: le interesa solamente el quipu regal porque le permite entender la religión de los Incas e intenta ver en eso símbolos ocultos que se conectan a la religión cristiana (por ej. Pachacamac dio a Illa Tecce las tablas de las leyes en forma de quipu regal).

En otras palabras parece que los dos jesuitas italianos se interesaban en los quipus "regales" porque allí estaban los secretos de la religión de los Incas que ellos consideraban parte de una religión universal, en el cauce de las ideas de Giordano Bruno (*De immenso et innumerabilis*) y de lo que habían aprendido en sus estudios napolitanos sobre como había que referirse a la renovada visión del mundo y a los problemas teológicos que el descubrimiento del Nuevo Mundo había levantado, mas bien ellos veían analogías no solo en general entre la religión católica y la de los Inca pero de manera mas específica entre las sagradas escrituras de la religión católica y los *capacquipu* (con los cuales por ej.Cumis refiere que habían sido escritas las leyes del Tahuantinsuyu y luego encerradas en grandes arcas) (15). Por lo tanto al conocer personalmente el P. Blas Valera y observar sus ideas y su obra en el Perú en favor de los indios para un estado neo-inca cristiano supongo que les pareció haber encontrado la actualización de las utopías sobre la evangelización de las Américas que habían aprendido en el ambiente italiano (16)

Por su lado Blas Valera en el manuscrito EI ocupa cuatro capítulos para aclarar, como el mismo afirma, lo que Garcilazo había recortado sobre los quipus de manera que, de acuerdo a lo que querían los españoles y aquellos curas que los quemaron, resultara infantil. En EI el P. Blas describe los quipus y escritura con el orgullo del mestizo que se sentía indio y que manejaba todavía estos instrumentos indígenas que, como el dice en el mismo ms. EI, merecen pasar a la historia y atestiguar que los Incas tenían una cultura compleja: en suma no eran brutos y por lo tanto dignos de ser destruidos como decían los conquistadores. El explica por un lado como se utilizaban y por el otro la sacralidad mas profunda de estos tipos de "escritura" y de como sobre quipu y escritura estaba fundado el imperio teocrático de los Incas. Es decir, para el P. Valera y los dos jesuitas italianos, la escritura de los Incas, ya sea como *capacquipu*, ya sea en forma ideográfica, encerraba en si misma los secretos del Tahuantinsuyu pero mientras que para el P.Valera la "escritura" de los Incas permitía de entender la construcción del sacro mundo de los Incas, para los dos italianos probaba que la religión de los Incas pertenecía a la religión universal.

La comparación entre los dos enfoques del problema, el de las fuentes jesuitas oficiales y el de las fuentes secretas indica que, como el III Concilio Limense y la Corona consideraban idólatras los quipus, la Compañía había encontrado la manera de contrabandear el tema de los antiguos quipus con tanto que resultaran como una cosa infantil que cuenta fábulas. Sin embargo parece que a los jesuitas les interesaban los quipus y la « escritura » de los Incas, no solo por ser el medio con el cual comunicar pero también porque les permitía de entender la cultura y los secretos de la religión que iban a evangelizar y por lo tanto podían intentar una evangelización fructuosa: eso en la perspectiva de un tiempo mejor en que franquear los indios de la vejación de los españoles con unas posibles "reducciones" parecidas a las que, en 1611, los jesuitas habían logrado en el Paraguay.

No entramos aquí en las distintas corrientes que había en esta época, al interno de la Compañía sobre el tema de la evangelización (Piras 1998) pero recordamos que el P.Oliva, el H. Cumis y el P. Valera estaban en la corriente contraria a la política evangelizadora del General Acquaviva por estar sometida a la Corona española que imponía hacer tabula rasa de la cultura indígena antes de evangelizarla, política que luego, con la realización de la utopía de las Reducciones del Paraguay (1611), parece haberse suavizado. Eso plantea la hipótesis que este hecho haya impulsado Blas Valera a difundir y dejar traza de su utopía de reorganizar la Colonia del Perú en un estado neo-inca pero cristiano. Sin embargo, si aceptamos que, como afirma el P. Blas en EI, la NC ha sido concebida por él y realizada con la colaboración del H. Gonzalo Ruiz y del P. Oliva para difundir su utopía, hay también que tomar en cuenta una coincidencia que no me parece casual: tres años después de la realización de las Reducciones, en 1614, este grupo de jesuitas la estaban redactando, habiendo escogido a Guaman Poma como "autor" que, por no ser religioso (por lo tanto sometido a un numero menor de censuras) podía

tratar de tema prohibidos a los jesuitas. Sin embargo el contrato, anexo a EI, entre estos jesuitas y "Guaman Lázaro Poma dicho Lázaro don Felipe de Ayala príncipe" es de 1614. Parece que el P. Oliva no tuvo el valor o la ocasión de enviar la obra en seguida al rey: lo que puede explicar su *confiteor* por su silencio en HR (Laurencich-Minelli et al. 1995:400). En 1638 él estaba todavía esperando el momento favorable para difundirla y la tenia todavía bien guardada en el Colegio jesuita de Bellavista de Lima (Callao) que él dirigía (Laurencich-Minelli et al. 1995:399-400)

Todo esto plantea la necesidad de aclarar este delicado periodo de la Compañía en la Provincia del Perú y pide ulteriores investigaciones en los archivos ya sea españoles, ya sea de América Latina en lo que corresponde al antiguo Virreinato del Perú, ya sea romanos y vaticanos, ya sea napolitanos por lo que concierne el virreinato de Nápoles.

Dejamos ahora a un lado la comparación de los documentos secretos con los oficiales para plantear, en espera de la publicación de EI, la problemática que EI nos proporciona sobre quipu y escritura en la cultura inca.

Gracias al hecho que EI sea un documento secreto, es decir no sujeto a censura, logramos entender hasta que punto el concepto de *quipu* y lo de número eran todavía la base del pensamiento y de la cosmogonia de los Incas durante el principio de la Colonia: sin embargo logramos leer de los *capacquipu*, de los ceques, de la escritura mediante *tocapu*, de los números sacros-dioses y la trascendencia de los números pero también del curioso cálculo de molde holistico utilizado en el ámbito de los números sacros para ligar y activar a los dioses: es decir un cálculo que expresa una lógica que no es la lógica occidental lineal, deductiva sino la lógica holística andina: lógica que se observa también en el hecho que ampliando o reduciendo el número, éste puede asumir en sí mismo más o menos dioses. Esta lógica es parecida a la que rige el *tonalpohualli* mesoamericano (Laurencich-Minelli 2003b, 2002e): es decir un continuo devenir ya sea expansivo o reductivo que procede circularmente como un tornillo sin fin. En otras palabras Valera en EI, a través de la numerología y de los cantos que transcribe mediante el *capacquipu*, nos presenta fuerzas sagradas que son como diosas y dioses que viven su "misterio masculino y femenino" (17): dioses que no son seres bien definidos y incapaces de salir de su personalidad, como los dioses de el Olimpo griego

y romano, pero dioses proteiformes, capaces de interactuar y asumir a otros dioses y a otras fuerzas sagradas, cosa que pudo haber favorecido a los Incas en el asumir nuevos dioses, como Viracocha, Pachacamac y Pariacaca en su propio Olimpo. De este panorama resulta que los dioses y las fuerzas sagradas constituyen como una red alrededor del hombre andino, el *kamaq*, que esta en continuo fluir y que el *amauta* gobernaba con sus cantos, sus *capacquipu*, su *yupana* y su flauta de Pan.

¿Es este sistema cosmogónico que se infiere de EI, que no se coteja con ningún otro documento escrito en el siglo XVII pero que parece un sistema congruente, ordenado y regido por una lógica de molde holístico, algo realmente Inca o es una elucubración de un grupo de jesuitas? Hay que tomar en cuenta que la lógica que lo rige es también la que caracteriza los dioses aztecas capaces de cambiar atributos y fundirse con otros dioses al igual que la del tonalpohualli (López Austin 1989-90 I:268, Laurencich-Minelli 2002e, 2003b). Si fuera una elucubración de un grupo de jesuitas ¿como y con que fin pueden los jesuitas del siglo XVII haber penetrado tan profundamente en un sistema cosmogónico y en una lógica que no solo no es de ellos pero que se descubrió a penas al final del siglo pasado entre los Aztecas?

¿Son los significados de los ideogramas que proporciona Blas Valera en EI realmente incas o inca- colonial o una elucubración jesuita? Si fueran realmente incas, serían la Piedra de Rosetta para leer los textiles, el arte mobiliario y el arte rupestre inca. De todos modos me parece que, por haber sido pintados en época colonial, nos permiten leer por lo menos los queros y los textiles coloniales y también los dibujos de los cronistas mestizos de esta época, como los de Juan Santa Cruz Pachacuti y por supuesto los de la Nueva Coronica.

¿Fue la escritura de los capaquipu realmente concebida por los Incas o fue algo propuesto por unos religiosos, entre los cuales los mismos Jesuitas ya sea para la evangelización ya sea para demostrar lo complejo que era la cultura de los Inca? Los finos trabajos de Ibarra Grasso (1948) y de Hartmann (1991) nos inducen a excluir el primer caso. En lo que concierne el segundo, hay que recordar que en aquel entonces se consideraba escritura solamente la fonética-alfabética: si los jesuitas o el P. Valera hubieran inventado el capacquipu como prueba que los Inca tenían la escritura, hubieran hecho algo parecido a la "muestra" que proporcio-

nó el príncipe de Sangro (1750:312-313.) escribiendo en colgantes de quipu mediante nudos y colores el alfabeto italiano, latino, francés, español, alemán y ingles. De todo modo hay que tener presente que el concepto de escritura que se tenía en Europa en el siglo XVII-XVIII era de escritura para comunicar entre los hombres y no una escritura para comunicar con los dioses ni de una escritura sacra que encierra los secretos de la religión. Es decir, tampoco para Valera, la de los capacquipu no era escritura en el sentido europeo porque no era alfabética. De todos modos hay que reconocer que las observaciones del P. Valera sobre el significado extranumeral del quipu numérico completa muchas lagunas sobre este tema y que su perspectiva de lo sagrado inca es algo congruente con el Tahuantinsuyu y por lo tanto hay que seguir investigando.

¿Es que los ideogramas que brinda Oliva en HR -con el fin de proporcionarnos una clave de lectura de las figuras indígenas de la *Nueva Coronica y Buen* Gobierno- nos permiten, como ya evidencié en mi trabajo preliminar de 1996, de entender al mundo indígena colonial o será ésta también una elucubración jesuita al igual que la entera *Nueva Coronica* como sugieren los trabajos de varios autores? (18)

La capacidad de cada Ñusta de conectar el cielo con la tierra a través del acto sexual con el Inca su hermano que es al mismo tiempo el dios Sol, cual se infiere desde el comentario de Blas Valera al canto Sumac Ñusta y al canto Pachamama, ¿es una lucubración jesuítica o nos brinda realmente el significado del acto sexual de la nobleza y del Inca con la Coya: es decir una fuerza equilibradora y puente entre mundo de arriba y mundo de abajo? Si fuera una lucubración jesuita, como se explica que los jesuitas lograron aclarar lo que parece haber sido el corazón del sistema elitista de los Incas y con cual fin?

¿Hasta que punto la numerología y la trascendencia de los números que EI nos deja vislumbrar es semejante con la numerología mesoamericana del *tonalpohualli*? ¿Los 13 dioses de las "semanas" y los 20 dioses del mes mesoamericano pueden sumarse entre ellos y asumir de esta manera a otros dioses? Desde el trabajo que inicié sobre el *tonalpohualli* del Codex Cospi (Laurencich-Minelli, 2002e, 2003b) parece que esta función era mas bien realizada no tanto por los ideogramas completos que Galarza (1975) llama íconos pero si por los que él llama micro iconos, es decir fragmentos de ideogramas de los 20 dioses, y no por los

números. De todos modos hay que seguir analizando otros *tonalpohualli* que a diferencia del Codex Cospi, expresen de manera patente los números.

¿Hay algo de numerología europea en esta forma de la numerología inca expresada por un jesuita mestizo que, a pesar de sentirse indio, como él mismo afirmaba, estudió en las escuelas jesuitas? De un primer examen sobre la obra *De Occulta Philosophia* de Heinrich Cornelius Agrippa de Nettesheim publicada entre 1531 y 1533y *Misurgia Universalis* (1650) del jesuita Attanasius Kirker (Cantoni 2000) no se observa conexión entre las formas europeas de numerología y de trascendencia con las peruanas: en las primeras, los números son medios provistos de poderes ocultos (Agrippa) y capaces de alcanzar la comprensión de la realidad que esta por sobre nuestros sentidos (Kirker) mientras que en la peruana los números son dioses y fuerzas divinas, como en la numerología mexicana del *tonalpohualli*. Por otro lado la importancia que tenía el número y la contabilidad en la administración de un imperio teocrático, como el Tahuantinsuyu, y la sacralidad de los tocapus, sobre los cuales, de acuerdo a EI y a la misma Nueva Coronica, estarían escritos números, nos dejan suponer que existió en el mundo inca, una escritura numerológica de carácter trascendente en forma ideográfica y que la escritura de números en forma de nudos podía transformarse también en una escritura trascendente (Laurencich-Minelli 2001c,2002b).

Concluyendo me parece que el mensaje más importante que nos brindan los documentos secretos Miccinelli es que hay que seguir investigando sobre muchos problemas que plantean ya sea en el campo del real significado de las crónicas deformadas por la « jaula » en la cual las muchas censuras sujetaban a los cronistas, ya sea sobre el mundo inca que nos proporciona Blas Valera en EI, ya sea sobre una posible continuidad del movimiento (que denomino neo-inca cristiano) de Blas Valera entre los indios hasta el 1737 cuando el P. Pedro de Illanes recibió, en la sacristía de la iglesia jesuita de S. Francisco Saverio, el documento HR de las manos del indios Juan Taquic Menéndez de Sodar (19). Ni hay que dejar a un lado los problemas de relaciones políticas entre la Compañía y la Corona de España y la Inquisición vislumbrados por Piras (1998) que llevaron el P. General Muzio Vitelleschi (1615-1645) a prender el famoso fuego purificador que, en 1618, limpió el archivo jesuítico de Roma de todos los documentos incómodos.

Notas

(1) En 1737 el P. Pedro de Illanes termina el documento HR con la nota recibe de las manos del indio Juan Taquic Menéndez de Sodar en la sacristía de la iglesia de S. Francisco Xavier de la Concepción de Chile; el cual P. Illanes encuaderna, le pone el título y el 20.10.1745 lo vende a Raimondo di Sangro Príncipe di Sansevero que lo publica en 1750 en su Lettera Apologetica (ver Laurencich et Al.1995:.369-371). El texto de la HR ya ha sido publicado por completo pero todavía no en edición facsímil (cfr.Laurencich-Minelli et al., 1995). Del ms.EI se ha publicado, hasta hoy en día, solamente la carta que el conquistador Francisco de Chaves escribió al Rey en 1533, para denunciar las malas acciones de Francisco Pizarro en su conquista, y se ha presentado una síntesis del ms. EI el 29 de septiembre 1999 en el coloquio internacional de Roma sobre Guaman Poma y Blas Valera, del cual salieron recientemente las actas (Laurencich-Minelli et al. 1998, Laurencich-Minelli, 2001a,2001b, Laurencich-Minelli 2002a,Laurencich-Minelli 2002c).

Ambos documentos fueron regalados al Mayor Riccardo Cera, tío de la actual propietaria Clara Miccinelli, por el Duque Amedeo de Saboya Aosta, que perteneció a una rama colateral de la entonces familia reinante italiana, cuyo abuelo, Amedeo I, había sido rey de España durante un tiempo muy breve (1870-1873): el Duque regaló al Mayor Riccardo Cera la HR el 11 de noviembre de 1927 y el EI el 10 de Abril de 1930 (ibd.).

Los dos documentos narran, con distintos detalles acontecimientos parecidos, modificando una serie de hechos hasta ahora afianzados por la historiografía colonial peruana: por un lado, tomando como testimonio la carta de Francisco de Chaves, se acusa a Francisco Pizarro de haber derrotado a Atahualpa brindándole vino envenenado a los oficiales del Inca. Por el otro lado revelan que el mestizo P. Blas Valera fue encarcelado, y luego desterrado a España, en el año 1587, no por un asunto de mujeres, como se consideraba hasta ahora, sino por un delito mucho más grave, que parece haber sido herejía y subversión política: una primera investigación reveló que, tras este "de lito" se esconde el intento del P. Blas Valera de realizar su utopía, la que llamo movimiento neo-inca cristiano, que tomando como punto de partida la carta de Francisco de Chaves, es decir el hecho que la conquista había sido realizada con el engaño y por lo tanto era injusta, buscaba establecer un estado inca pero cristiano en el ámbito del gran imperio de España (Laurencich-Minelli, 2000a,2001c). Todo esto colocó a toda la Provincia jesuítica peruana en grave tensión con la Inquisición, situación que llevó el P. General Claudio Aquaviva primero a desterrar el P. Blas, luego a decretar su muerte jurídica: lo que ocurrió el 2 de abril 1597 en el colegio de Málaga, como, testimonian las listas de difuntos conservadas en el Archivo Romano de la Compañía, en la sección Historia Societatis (Borja de Medina, 1999, 262). Muerte que hasta se ha considerado real. La HR y el EI narran sin embargo algo que, de primer golpe parece increible, es decir que después de haber recibido la muerte jurídica, el año 1598, el P.Blas zarpó de Cádiz para regresar a escondidas al Perú, donde llegó el año 1599, y donde fue ayudado por algunos de sus compañeros jesuitas enterados de la situación y por los indios que, a pesar de ser él mestizo, consideraba "su gente". Nuevamente instalado en el Perú, permaneció ahí hasta el año 1618 momento en que volvió a España donde murió realmente en el año 1619. Los dos manuscritos también relatan que durante su estadía en el Perú, como hombre jurídicamente muerto, el P. Blas Valera concibió *Nueva Coronica y Buen Gobierno* escondiéndose detrás del nombre de Guamán Poma y, para que la simulación resultara aún más verosímil, el mismo Guamán actuó como informante de su propia vida y de sus andanzas mientras que el H. Gonzalo Ruiz prestó su mano como escriba y dibujante y el P. Anello Oliva le brindó ayuda para enredar aún más las cosas, de manera que no se entendiera que el P. Valera (cuyo nombre aún permanecía entre los condenados por la Inquisición y ya había sido declarado muerto) fue quien concibió la obra. Además los dos documentos nos informan que los *Comentarios Reales* de Garcilazo de la Vega son un plagio y deformación del trabajo que Valera le había confiado para que lo imprimiera, bajo la condición que respetara al P. Blas como autor y a sus ideas: es decir las intuiciones de Gonzáles de la Rosa (1907,1909) en estos antiguos documentos hallan una base histórica. Los dos documentos, y en manera especial EI, nos proporcionan noticias interesantisimas y nuevas sobre los quipus, la yupana, la « escritura » y la cosmogonia de los Incas.

Las analisis tecnicos sobre estos documentos presentadas al coloquio internacional *Guaman Poma y Blas Valera. Tradicion Andina e Historia Colonial* de 1999 (Altamura 2001 ;Bertolouzza et Al. 2001 ; Zoppi 2001) y estudios sobre documentos externos (Hyland 1998, Cantù 2001, Gnerre 2001) y sobre la Nueva Coronica y Buen Gobierno (Lopez-Grigera 2001 ; Numhauser 2001 ; Laurencich-Minelli 2003) confirman que EI ha sido realmente escrito por el P.Blas Valera y HR por el H. Antonio Cumis, el P. Anello Oliva y terminado por el P. Pedro de Illanes y que los problemas levantadas por los documentos Miccinelli realmente existieron. Eso no me permite de aceptar ni como hipotesis de trabajo la lijera afirmación de Hyland (2003:205) que, sin ningun examen técnico, excluye que Blas Valera haya firmado EI.

(2) Oliva II en Laurencich-Minelli et Al. 1995:396 "sento la mia penna libera, ergo differente rispetto alle mie opere pubblicate e sine pietate sottoposte a censura o per ordini superiori da essi medesimi impostomi il contenuto" que, traducido al castellano suena: "mi pluma esta libre, eso es distinta con referencia a mis obras para la publicación y sin piedad sumisas a censura o cuyo contenido fue impuesto por ordenes superiores": lo que nos proporciona también un esbozo realistico de las muchas censuras y imposiciones a las cuales estaban sumisas las crónicas escritas por jesuitas.

(3) Talvez la acusación de plagio y censura de sus proprios textos sobre los quipus y de ezcaso conocimiento de este tema que el P. Valera lanza contra El Inca explica porque, en los *Comentarios*, hay unas contradicciones sobre los quipus, como observa Gary Urton (2002a:14; 2002b:180). Muy interesante como aclaración de los eventuales recortes efectuados por Garcilaso sobre los quipus es la compa-

ración entre lo que El Inca escribe en los *Comentarios* con lo que Valera escribe en EI a proposito de este tema. Ademas casi apoyando la acusación del P. Valera contra El Inca, hay la observación de Fernando Montesinos que Garcilaso de La Vega alteró lo que Blas Valera le había presentado sobre los quipus ya que no conocía los quipus regales tanto que tuvieron que enviarle unos de estos que habían en cantidad en el Perú y especialmente en el Ecuador (Hyland 2002:159): en otras palabras cuanto afirma Montesinos apoya lo que afirma Valera en EI ya sea sobre Garcilaso ya sea sobre la existencia de los quipus regales.

(4) Aqui solamente adelanto que es un quipu con cuatro grupos de pendientes rojo-carmesí (en los cuales estan anudados respectivamente los numeros 109, 50, 60, 46) y tres de color amarillento natural (en los cuales hay los numeros 37, 150, 171), un totalizador para cada grupo y un totalizador final hecho por la torsion de hebras rojas con hebras naturales en el cual resulta el numero final de 623, es decir la suma de todas las pendientes. La cosa curiosa es que en la cuerda maestra hay insertado un hueso (falange humana que al primer examen parece masculina): es decir el quipu, de acuerdo a lo que explica Valera sobre el indicador de clase, contaría personas y, con mucha probabilidad hombres.

(5) El quipu numérico esta compuesto por cinco pendientes, la segunda de las cuales rota (es decir incompleta): posiblemente contiene la composición del bálsamo. Si es así, estaria hecha de cinco componentes (talvez partes distintas del maguey como por ej. la flor, las hojas, etc.

(6) Que el *pachaquipu* no sea un ejemplo genérico de calendario resulta: a) por la inscripción *Etenim ad finis tempus Tahuantinsuyui hic pachaquipus pertinet* (que traducido al español significa:"De hecho este pachaquipu concierne con el final del tiempo del Tahuantinsuyu") apuntada en el *rectum* de la misma hoja en cuyo *versum* esta pintado el *pachaquipu*; b) por la bolita negra marcada sobre el mismo *pachaquipu* en correspondencia del 16 de noviembre, dia de la funesta batalla de Cajamarca: por lo tanto todo el calendario representa realmente los días tan densos de eventos de aquel funesto año 1532 como confirma la comparación efectuada por D. Domenici (2002:188-191) con el cuadro de los eventos astronómicos visibles desde Cuzco en el 1532 brindados por los observatorios de Capodimonte (Nápoles) y de Trieste. En el momento de ir a la imprenta y después de haber leído el fino trabajo de Zuidema sobre este *pachaquipu* que él presenta en este volúmen al igual que su interesante demostración que la persona que lo redactó conocía bien no solo el calendario luni-solar de los Inca pero también el documento impreso por el III Concilio Limense en 1585, me permito añadir no estar de acuerdo con su suposición que el *pachaquipu* pudo ser obra del P. Oliva: eso no sólo porque la mano que lo redacta es la misma que la que escribe todo EI, que el experto (Altamura 2001: 147-167) identificó ser de Blas Valera –es decir claramente no corresponde a la de Oliva- pero también porque el P.Oliva, que llega a Perú apenas el año 1597, no conocía nada de calendarios y astronomía inca y poco de la cultura inca tanto que la enredaba con datos, como el corte del clítoris a las niñas, proprios de Africa (Laurencich et al. 1995:389-390)

(7) Los ticcisimi son 200, Valera explica, porque 200=5 (el dios Pariacaca) x 5 (el dios Pariacaca) x 8 (Uru, el dios de la palabra-escritura).

(8) He tanteado de reconstruir el número de los *ticcisimi* que Valera conocía analizando los *quipu* que él pinta: en EI pinta sus tres *quipu* escolásticos utilizando apenas 65 *ticcisimi* pero resulta que conocía un número mayor. El no proporciona ningun vocabulario de los *ticcisimi* ni dice quien se las brindó pero al final de los *quipu* "regales" escolásticos que él dibuja en el capítulo que trata el tema, los elenca (escribiendolos en quechua pero en caracteres latinos) de acuerdo al orden con el cual fueron empleados: eso hace posible también a nosotros la lectura de estos *capacquipu*. Además en el canto Sumac Nusta a firma Blas Valera pero unido a HR él utiliza seis otras distintas palabras-clave : es decir conocía por lo menos 65+6=71 palabras-clave. El H. Cumis en cambio en HR nos proporciona una lista-vocabulario de 56 *ticcisimi* que, de acuerdo a lo que el mismo Cumis escribe, recibió de el curaca Mayachac Azuay en el Cuzco cuando Tupac Amaru fue ajusticiado (1572), curaca que había conocido a Blas Valera (Cumis 1995[inicio XVII]:406-407) y cuyo nombre muy probablemente le sirvió a esconder el nombre de Blas Valera porque, cuando Cumis escribe esto al comienzo del siglo XVII, el jesuita mestizo ya estaba juridicamente muerto. Sin embargo,a parte los errores de Cumis en transcribir palabras de un idioma, el quechua, que él no conocia, al comparar la lista de los *ticcisimi* empleados pur Cumis con los utilizados por Valera en EI, resulta que son parecidos y expresados en el mismo quechua ritual : es decir podemos añadir a la lista de los *ticcisimi* valeranos los 35 *ticcisimi* « nuevos » de Cumis, es decir no empleados por Valera: eso nos deja suponer que el P. Valera conocia probablemente por lo menos 106 *ticcisimi*.

(9) A este propósito me parece verídica la afirmación de Chauarurac, el informante de Oliva en HR, que el fragmento de *capacquipu* textil de Acatanga unido al documento HR haya sido hecho por un *huacacamayoc:* sin embargo su estilo es burdo y en HR (1995:393) se dice que ha sido encontrado en la huaca de Acatanga.

(10) Blas Valera en EI (c.IV,p.8) explica este quechua esotérico de la nombleza inca: por ej. *quinquir=harapo* era el unku humilde que el Inca heredero se ponía, en ocasión de su iniciación, en el camino duro que tenia que cumplir: Valera explica que deriva de *quinray*= capa, *quinraycuy*= cruzar, *quinray*= cuesta del cerro, quiri=llaga: es decir todos estos vocablos juntos indicarían las pruebas de la iniciación del heredero Inca; *ypuy*= la cometa que corrientemente se dice *acochimachay*, pero él dice que el sabio en su lenguaje esotérico prefiere llamarla *ypuy*, de *ypu*, luz; otra palabra-clave que analiza es *catullay*=luto: dice que deriva de *catutay*=arrancarse los cabellos al cual le interponían la partícula *lla* que indica cariño y oración pero por síncope se caía la silaba *ta* y de allí *catullay*. *Yanpintuy* es un *ticcisimi* que indica la eclipse de luna entendida como la sabana fúnebre puesta frente a la Luna; en cambio los campesinos dicen *quillantuta* y el astrólogo *quillahuanuy*, especifica también que *muncaynim*= zampoña quiere decir besar la caña.

(11) Sin embargo resulta por ej. que el *ticcisimi* Huarmi(esposa), corresponde al ideograma :"Vagina y linfa del pene" que es una forma coloquial y al mismo tiempo una metafora para indicar la mujer fecundada, la esposa fecundada: es decir los *ticcisimi* podian ser leidos no solo foneticamente pero tambien en forma conceptual-ideografica: esta última por ej. en los *tocapu* (Laurencich-Minelli 2002b)

(12) Que los *quipu* "regales" no eran aceptados por el poder es confirmado por una nota que el archivero del ARSI, el P. Edmon Lamalle escribe a Clara Miccinelli el 4 febrero 1984 a propósito de HR que ella le había sometido: después de confirmar los autores de este manuscrito y el código criptográfico individuados por Clara Miccinelli, el P. Lamalle dice, a propósito del *quipu* "regal" Sumac Nusta a firma Blas Valera aligado al documento: "alcuni di essi molto somiglianti li ho veduti –parecchi anni or sono- nell' Archivio Segreto Vaticano, accompagnati dalla sinopsi d' un Padre (mi pare Mercedario) il quale concludeva –se non erra la mia memoria- che quei disegni relativi al kipu, provenienti dal Peru', indignarono nei primi anni del suo Pontificato Paolo IV, XVI siecle".

(13) Oliva I en HR, Laurencich-Minelli et Al. 1995:.388 "Li spagnoli li brugiarono non capendoli, molti preti, datosi che in essi si celavano fondamenta d' una religione non dissimile dalla nostra, finsero con l' ipocrisia che erano corde idolatre e pure le brugiarono, altrimenti si vanificava l' opera di evangelizzazione". La traducción al castellano es mia. El paso siguiente "que los quipus regales esconden todos los secretos del cielo" es mi libre traducción al castellano del paso de Oliva II en HR, Laurencich-Minelli et Al. 1995:396: "(...) quipu regale, ch'è cifra d' artifizio mirabile, chè occulta tutti i segreti del cielo".

(14) La *Dispersio Apostolorum* se basa en la profecía contenida en el salmo XVIII,5 "In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum" que, a la luz también de San Paolo, *Rom.*, X,18, los teólogos interpretaron, hasta el siglo XV, que los Apóstoles habían predicado el evangelio en todos los países del mundo. Los descubrimientos del siglo XV abrieron la discusión si América había sido ya evangelizada. La mayoría de los teólogos, en el rumbo del agustino Egidio da Viterbo (1465 ca-1532) interpretaron esta profecía en el sentido de que la evangelización se iba a realizar antes del fin del mundo con la excepción del teólogo dominico Isidoro Isolani (1477 o 80-1528) que se mantuvo en la interpretación que los Apóstoles habían ido hasta "ínsulas remotissimas maris Oceani". Durante la contrarreforma la interpretación de Egidio da Viterbo se radicaliza: en Italia solamente dos teólogos, el "oratoriano" Tommaso Boezio (1548-1610) y el jesuita S. Roberto Bellarmino (1542-16), que fue "preposto" de la Compañía en Nápoles cuando Anello Oliva era ahí un novicio, apoyaron aún la línea de Isolani (Romeo 1989:41-50, O'Malley 1976:192).

(15) Cumis en HR (Laurencich-Minelli et Al.:383) afirma:"Igitur praesertim hi, quipu mirabiles quos Pater Biasius Valera optime legebat ab Hispanis deleti sunt. Deinde quod in Catholicorum Sacerdotum animo erat ceteris exquisitis potiri principes in magnis Arcis ex auro immaturo; secreto fuso quipos collectos clauserunt. Has Arcas autem quarum cuique monolitus ligatus erat ut in fundo maneret in Titicaca lacu immerserunt (...)

(16) Las utopias que escucharon Cumis y Oliva en Italia eran muy probablemente en el cauce de la que en 1623 Tommaso Campanella publicó bajo el titulo de *La città del Sole*. Sobre la amistad entre Valera y los dos cofrades italianos, el P. Blas los menciona en EI entre los que lo ayudaron (Laurencich-Minelli 2001b:253-254).También desde el texto de Cumis en HR resulta que él conoció al P. Valera, aun si no revela cuando lo conoció mientras que Oliva nos dice claramente que fue en la primavera de 1611 en Santa Cruz de la Sierra, cfr. Oliva II en HR (Laurencich-Minelli et Al. 1995:397):"Circa il P. Valera, (...) la sua storia è sponsa a quella degli Inca. Lo conobbi nella primavera del 1611 a S.Cruz de la Sierra: esso per la Compagnia era già pubblicamente morto".

(17) Como afirma el mismo Valera (1618:add.II) a propósito del canto Sumac Nusta; la traducción al castellano es mía.

(18) A pesar de que no todos los estudiosos hayan todavia aceptado la colaboración del supuesto autor de le *Nueva Coronica*, Guaman Poma, con el grupo de Jesuitas denunciada ya sea en EI ya sea en HI, ya unos indicios de conección del documento con los jesuitas habian sido mencionados por Vargas Ugarte en una nota que puede haberse escapado (Vargas Ugarte 1939 : 229-230) y el mismo Porras Barrenechea (1948:27) habia denunciado, aun si muy genéricamente, que la *Coronica* tiene "tufillo de sacristia". Además otros indicios que indican su relación con los jesuitas han sido hallados recientemente en documentos externos o en la misma *Nueva Coronica* (Gnerre 2001, Lopez-Grigera 2001, Numhauser 2001, 2003, Laurencich-Minelli 2003a; para el cuadro actual del problema, ver también Domenici et al. 2003).

(19) Ver Laurencich –Minelli et al. 1995:402. Supongo que el movimiento neo-inca cristiano iniciado por Blas Valera pueda haber terminado en 1737 por las siguientes razones: a) el hecho que el P. Pedro de Illanes en su breve texto con el cual cierra el documento HR revele ya sea el nombre del indio, Juan Tacquic Menendez de Sodar, que le entregó HR; b) ya sea que la entrega del documento fue en la sacristia de la iglesia de los jesuitas después de una piadosa confesión: eso indica que la iglesia le estaba interdecida a Juan, lo que puede haber ocurrido por varias razones entre las cuales una acusación de Juan por idolatria (que es la acusación que habia perseguido al P. Valera y a su movimiento). 3)Además el hecho que el P. Illanes, en 1744 vendió HR en Nápoles a Raimondo de Sangro que lo utilizó para escribir su Lettera Apolegetica (1750), es decir ya HR no servia para el movimiento neo-inca cristiano de Valera pero para un asunto completamente distinto.

Bibliografía

Acosta José,

1585 *Doctrina Cristiana y Cathecismo*. IHS, Antonio Ricardo, Los Reyes

1954[1590])"*Historia natural y moral de las Indias*". Biblioteca de Autores Españoles, n.73, Atlas, Madrid.

Ascher Marcia and Robert Ascher
1987 *Code of the Quipu*, Dover Pubblications, New York.
Aveni Antony F.
1981 Horizon Astronomy in Incaic Cuzco. In *Archaeoastronomy in the Americas*, ed. R.A.Williamson, pp. 305-318, Ballena press, Los Altos, California.
Anónimo
1992[1879] *De las costumbres de los naturales del antiguo Perú. En:* Varios. Antigüedades del Perú, *Urbano H/ Sánchez A. (eds), Crónicas de América 70, pp. 45-122, Historia 16, Madrid.*
Altamura Luigi
2001 "Relazione di consulenza concernente la verifica di scritture". En: Cantù, Francesca (ed.): *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,* (IILA, Roma, 29-30 de Septiembre 1999), pp.143-170, Pellicani, Roma.
Bertoluzza Alessandro, .Fagnano C., Rossi M. e Tinti A.
2001 *Primi risultati dell' indagine spettroscopica micro-Raman sui documenti Miccinelli (Historia et Rudimenta ed Exsul Immeritus). En: Cantù, Francesca (ed.): Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), pp. 181-190. Pellicani, Roma.*
Borja de Medina, Francisco
1999 Blas Valera y la dialéctica exclusión-integración del otro. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXVIII, 136: 229-268. Roma.
Cantoni Ivan
2000 *"La filosofia "geroglifica" di Athanasius Kircher"*. Dip. di Filosofia, Preprint 13, Bologna.
Cantù Francesca
2001 *Guaman Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima. En: Cantù, Francesca (ed.): Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), pp. 475-519, Pellicani, Roma.*
2003 *"Collezionisti e manoscritti andini. Note sui nuovi documenti relativi a Blas Valera". In: Domenici D., Orsini C., Venturoli S (eds).: Atti del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il paesaggio nell'America Indigena (Università di Bologna, Bologna 1-2 ottobre 2003), pp. 319-332, CLUEB, Bologna.*
Cobo Bernabé
1952[1653] Historia del nuevo mundo. *Biblioteca de Autores Españoles, n.92, Atlas, Madrid.*
Domenici, Davide e Viviano Domenici
2003 I nodi segreti degli Incas. *Sperling e Kupfer, Milano.*
Durand, José
1961 *Blas Valera y el jesuita anónimo.* Estudios Americanos *109/110:73-94.*

Esteve Barba Francisco
1968 *Estudio preliminar. En* Crónica peruanas de interés indígena. *Biblioteca de Autores Españoles, n.209, Atlas, Madrid.*
Galarza, Joaquin
1975 *Le systeme d'ecriture azteque. Problemes de recherche. En* Le déchiffrement des ecritures et des langues.*Leclant (ed), pp.177-181. Paris.*
Garcilaso de La Vega, Inca
1963(1609) Comentarios reales de los Incas. Primera parte. *Biblioteca de Autores Españoles, n.133, Atlas, Madrid.*
Gonzales de La Rosa, Manuel
1907 *El Padre Valera, primer historiador peruano. Sus plagiarios y el hallazgo de sus tres obras.* Revista Histórica *II:180-199. Lima.*
1909 *Polémica histórica. Las obras del Padre Valera y de Garcilaso.* Revista Histórica *IV:.301-311. Lima.*
Gnerre, Maurizio
1999 *La telaraña de las verdades: El f.139 del tomo Cast.33 del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)". En: Cantù, Francesca (ed.):* Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,*(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), pp.195, 246. Pellicani, Roma:.*
Guaman Poma de Ayala, Felipe
1936 Nueva Coronica y Buen Gobierno. *Institut d' Etnologie, Paris. Hartmann, Rosewith*
1991 *Christian Religious Pictographs from the Andes: Two Examples.* Latin American Indian Literature Journal, *7/2:172-191*
Hyland, Sabine
1998 *The imprisonment of Blas Valera:Heresy and Inca History in Colonial Perù.* The colonial Latin American Historical Review, *7/1:43-58.*
2003 The Jesuit and the Inca. The extraordinary life of Padre Valera S.J.. *The University of Michigan Press, Ann Arbor.*
Ibarra Grasso, Dick E.
1948 *La escritura indígena andina.* Annali Lateranensi, *XII:9-124, Città del Vaticano*
Jiménez de La Espada, M.
1879 *Del hombre blanco y el signo de la Cruz precolombinos en el Perú. En* Actas del III Congreso Internacional de Americanistas, *Mertens, Bruselas.*
Kirker Attanasius
1650 Misurgia universalis. *Roma, Corbelletti.*
Laurencich-Minelli, Laura
1992 *Codice Cospi. Calendario e rituali precolombiani.* Jaca Book: Milano.
1996 *La scrittura dell' antico Perù.* CLUEB, Bologna.
1999 A note on the mesoamerican Codex Cospi. *Journal de la Societé des Americanistes,* t. 85 : 375-387. Paris.

2000 *Los textiles peruanos del documento "Exul immeritus Blas Valera populo suo": una propuesta de lectura.* Actas de la Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos *Solanilla V.(ed.), pp. 154-176 Barcelona: Department d'Art, Universitat Autonoma de Barcelona.*
2001a *Presentación del documento "Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo. En: Cantù, Francesca (ed.),* Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,*(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), pp. 111-142, Roma: Pellicani.*
2001b *Un aporte de "Exsul Immeritus Blas Valera populo suo" y de "Historia et Rudimenta Linguae piruanorum" a la historia peruana: la figura de Blas Valera". En* Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial *(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), Cantù, Francesca (ed.), pp. 247-272. Roma: Pellicani.*
2001c Il linguaggio magico-religioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca. *Bologna:Esculapio.*
2002a *La conquista del Perù con el veneno? La inquietante denuncia del conquistador Francisco de Chaves a su Majestad el Rey (Cajamarca 5 de agosto 1533).* Espéculo, *Universidad Complutense Madrid, n.22,http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/chaves.html.*
2002b *Una propuesta de lectura de los números "escritos" sobre textiles Inca. En* Actas de la II Jornada Internacional sobre textiles precolombinos, *Victoria Solanilla ed., pp.267-284, Dep. D' Art de la Universitat Autonoma de Barcelona-Institut Cabalá de Cooperacion Iberoamericana,.*
2002c La curiosa versión de Francisco de Chaves sobre la conquista del Perú. *Escritura y pensamiento,* Año V, N.10:7-32, Revista de la Unidad de Investigaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nac. Mayor de San Marcos, Lima.
2002d La scrittura degli Inca. En *Babele, Babil, Atti dei Convegni* 1998, 1999, 2000, 13-28. Padova:The Andromeda Society, Comune di Padova.
2002e Il tonalamatl del Codex Cospi e le variazioni pittoriche dei glifi: una proposta di lettura. *Quaderni di Thule,* 2002: 379-388, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", Perugia, ARGO, Lecce..
2003a *El paisaje y lo sagrado en la carta de Martin Guaman Mallque al Rey (1587). In* Atti del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il paesaggio nell' America Indigena (Università di Bologna, Bologna 1-2 ottobre 2003), *Domenici D/Orsini C/Venturoli S (eds), pp. 343-352. Bologna: CLUEB.*
2003b *Una nota su ulteriori possibilità di lettura del calendario rituale del codice Cospi. In* Atti del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il paesaggio nell' America Indigena (Università di Bologna, Bologna 1-2 ottobre 2003), *Domenici D/Orsini C/Venturoli S (eds), pp.101-114, CLUEB, Bologna.*
2003c Lo sagrado en el mundo inca despues del III Concilio Limense de acuerdo al mestizo Blas Valera y a los italianos Anello Oliva y Antonio Cumis. En *Simposio ARQ-8, Tawantinsuyu 2003: avances recientes en arqueología y etnohistoria, Santiago de Chile, 14-18 de julio 2003,* R.Barcena y R.Stehberg eds.

2003d Lo zero concreto del mondo inca e maya. In *Atti del Convegno Int. sul calcolo mate matico precolombiano,* IILA, Roma 21 ott. 2003, in c. di stampa.
2003e Nuevas perspectivas sobre los fundamentos ideológicos del Tahuantinsuyu : lo sagrado en el mundo Inca de acuerdo a dos documentos jesuíticos secretos. *Espéculo, Universidad Complutense,* Madrid, n.25, *http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/tahuan.html*
2004 *Lo sagrado en el mundo inca después del III Concilio Limense de acuerdo a documentos de la época. Un esbozo.* En Simposio ARQ-8, Tawantinsuyu 2003: avances recientes en arqueología y etnohistoria, *Santiago de Chile, 14-18 de julio 2003, R.Barcena y R.Stehberg eds.* Xama. Publicación periódica de la Unidad de Antropologia, n° 15/17. *INCIHUSA, CRICYT, Mendoza, Argentina*
Laurencich-Minelli Laura., Miccinelli Clara. e Carlo.Animato
1995 (1997) Il documento Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* vol. 61,2:363-413. Roma.
Laurencich-Minelli Laura., Miccinelli Clara. e Carlo.Animato
1998 Lettera di Francisco de Chaves alla Sacra Cattolica Cesarea Maestà. Un inedito del sec. XVI". *Studi e Materiali di Storia delle Religion,* vol. 64:57-91. Roma.
Lopez Austin Alfredo
1989-1990 *Cuerpo humano e ideología.* I-II, UNAM, México.
López-Grigera, Luisa
2001 Introducción al estudio retórico de "La Primer Corónica" atribuida a Guaman Poma. En: *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,* (IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), Cantù, Francesca (ed.), pp. 273-292. Pellicani, Roma:
Marzal, Manuel
2001 Blas Valera y la verdadera historia incaica. En *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,*(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), Cantù, Francesca (ed.), pp. 387-400, Pellicani, Roma.
Numhauser Bar-Magen Paulina
2001 Nueva Coronica y Buen Gobierno: una respuesta jesuita a la represión y a la censura en el virreinato peruano del siglo XVI. En *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,*(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), : Cantù, Francesca (ed.),pp. 313-328, Pellicani, Roma.
2003 *Lo sagrado, la Babel de las Indias y Guaman Poma. In* Atti del Colloquio Internazionale "Il Sacro e il paesaggio nell' America Indigena (Università di Bologna, Bologna 1-2 ottobre 2003), *Domenici D/Orsini C/Venturoli S (eds), pp. 359-370, CLUEB, Bologna.*
O'Malley J. W.
1976 *The Discovery and Reform Thought at the Papal Court. In* The Early Cinquecento. First Immages of América. The Impact of the New World on the

Old. Chiappelli F. (ed.), *Vol I: 185-199.University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.*
Oliva Anello
1998[1895] Historia del Reino y Provincias del Perú.*Galvéz Peña C.(ed.). Pontificia Universidad Católica, Fondo Editorial, Lima.*
Piras Giuseppe
1998 Martin de Funes S.J. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei Gesuiti nel Paraguay. *Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.*
Polia Meliconi, Mario
1999 La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañia de Jesús (15812-1752). *Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.*
Porras Barrenechea, Raúl
1948 El cronista indio Huaman Poma de Ayala. *Editorial Lumen S.A. Lima.*
1999 [1947] *Quipu y quilca. En:* Indagaciones peruanas. El legado quechua. Obras completas de Raul Porras Barrenechea, *pp.123-162, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, Lima*
Riva Agüero José de la
1908 *Garcilaso y el Padre Valera. Revista Historica III:46-49.*
Romeo, Rosario
1975 Le fonti gesuitiche e l' utopia politica italiana nella seconda metà del XVI secolo. *CLIO Rivista trimestrale di studi storici XI, n.1/4.*
1989 Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento. *Bari: Laterza.*
Rosa, M.
1969 Acquaviva. In *Dizionario biografico degli italiani,* Istituto dell' Enciclopedia Italiana, pp.168-178, Roma.
Santa Cruz Pachacuti, Juan
1992 [1873] *Relación de Antigüedades deste Reino del Perú. En* Varios. Antigüedades del Perú *Urbano H/ Sánchez A. (eds): pp. 175-269. Historia 16, Madrid.*
Sánchez, Ana
1992 *I* ntroducción a *Relación de Antigüedades deste Reino del Perú. En* Varios. Antigüedades del Perú, *Urbano H/ Sánchez A. (eds), pp. 125 -167. Historia 16, Madrid.*
Sangro, Raimondo de
1750 Lettera apologetica dell' esercitato accademico della Crusca contenente la difesa del libro intitolato "Lettere d' una peruviana per rispetto alla supposizione de' Quipu" scritta alla Duchessa d'S**** e dalla medesima fatta pubblicare. *Luca Torre, Napoli.*
Urbano, Henrique
1992 Introducción a: Relación de las Costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En *Varios. Antigüedades del Perú,* Urbano H/ Sánchez A. (eds), pp.7-41. Historia 16, Madrid.

Valera Blas
1618 *Exsul Immeritus Blas Valera populo suo.* coll. Miccinelli, ms., Napoli.
Vargas Ugarte Rubén
1939 *Historia del Perù".* Fuentes, Lima.
Zoppi Ugo
2001 I documenti Miccinelli: il contributo offerto dalle analisi radiometriche. En: *Actas del coloquio Internacional: Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial,*(IILA, Roma, 29-30 de Setiembre 1999), Cantù, Francesca (ed.), pp. 143-170. Pellicani, Roma.
Zuidema R.Tom
1977 The Inca Calendar. In *Native American Astronomy,* ed.A.F.Aveni, pp.219-239. University of Texas Press, Austin.
1988 A Quipu Calendar from Ica, Perù, with a comparison to the Ceque Calendar from Cuzco. In *World Archaeoastronomy,* ed. A.F.Aveni, pp.341-351.
1995 *El sitema de Ceques del Cuzco.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

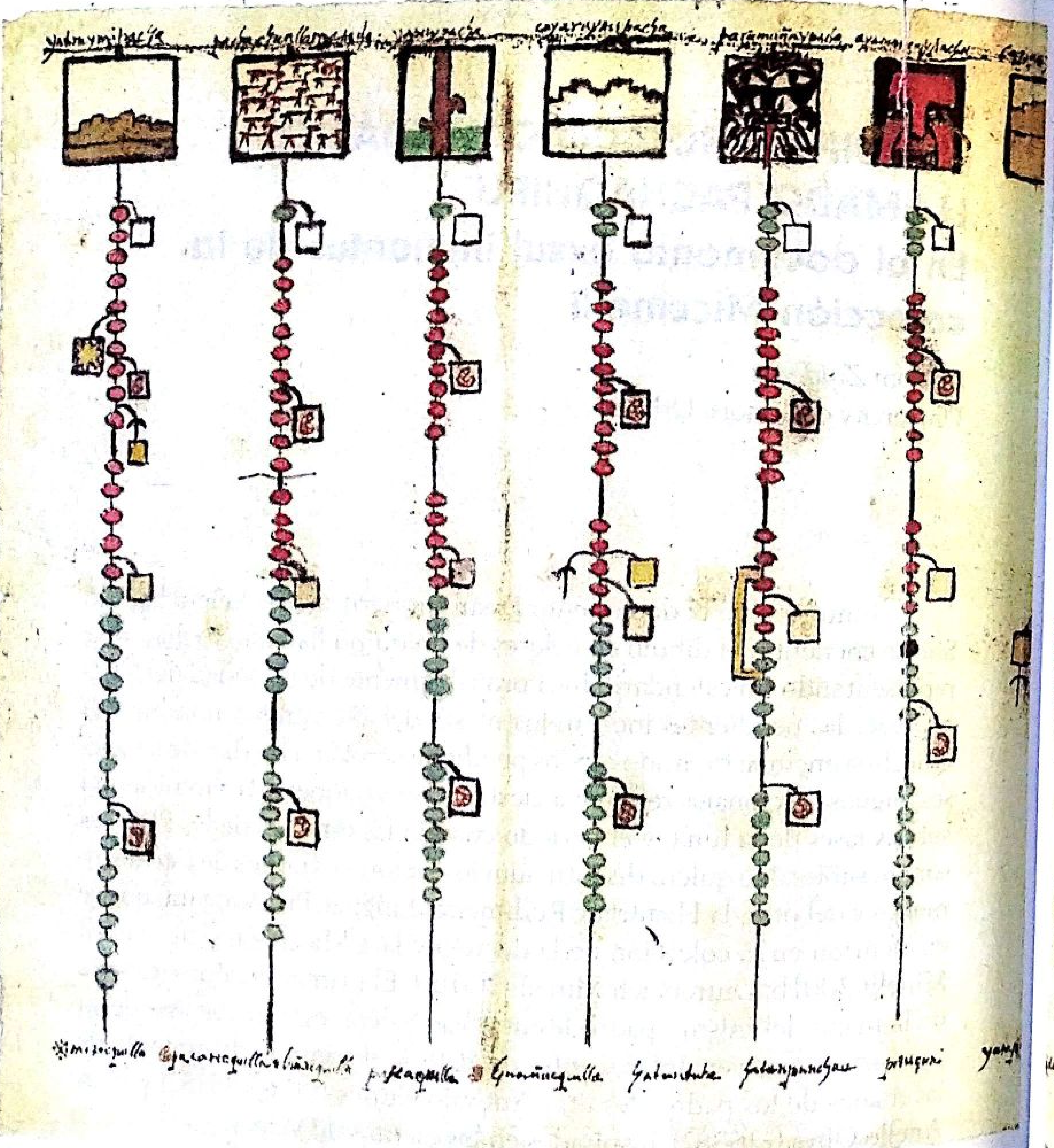
EL QUIPU DIBUJADO CALENDÁRICO LLAMADO PACHAQUIPU

En el documento exsul immeritus de la colección Miccinelli

R. Tom Zuidema
University of Illinois, Urbana

Junto con en el documento Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo se encuentra el dibujo en colores de un quipu llamado Pachaquipu representando un calendario Inca probablemente de la ciudad del Cuzco. Cuerdas pendientes indican los meses del año con sus nombres en Quechua encima; los nudos en los pendientes indican los dias de los meses. Signos adicionales refieren a ciertas observaciones astronómicas del sol, las fases de la luna, y el periodo cuando las estrellas de las Pleiades son invisibles. No quiero discutir aquí los factores externos de este documento y del otro, la Historia y Rudimenta Linguae Piruanorum, que se encuentran en la colección de la doctora Clara Miccinelli (Laurencich Minelli 2001b; Laurencich Minelli 2001a). El primer documento seria de la mano del mismo padre Jesuita Blas Valera, escrito después de su presunta muerte en 1598 y antes de 1618, y el segundo documento de las manos de los padres Jesuitas Antonio Cumis (¿1588-1618?) y Juan Anello Oliva (¿1638?), inspirados en los escritos de Valera.

En un primer trabajo traté de comparar el contenido de HR con lo que ya sabíamos de los escritos perdidos de Blas Valera por medio de lo conservado en la crónica de Garcilaso de la Vega el Inca, en la crónica del Jesuita Anónimo, y en la crónica ya publicada de Anello Oliva (Zuidema



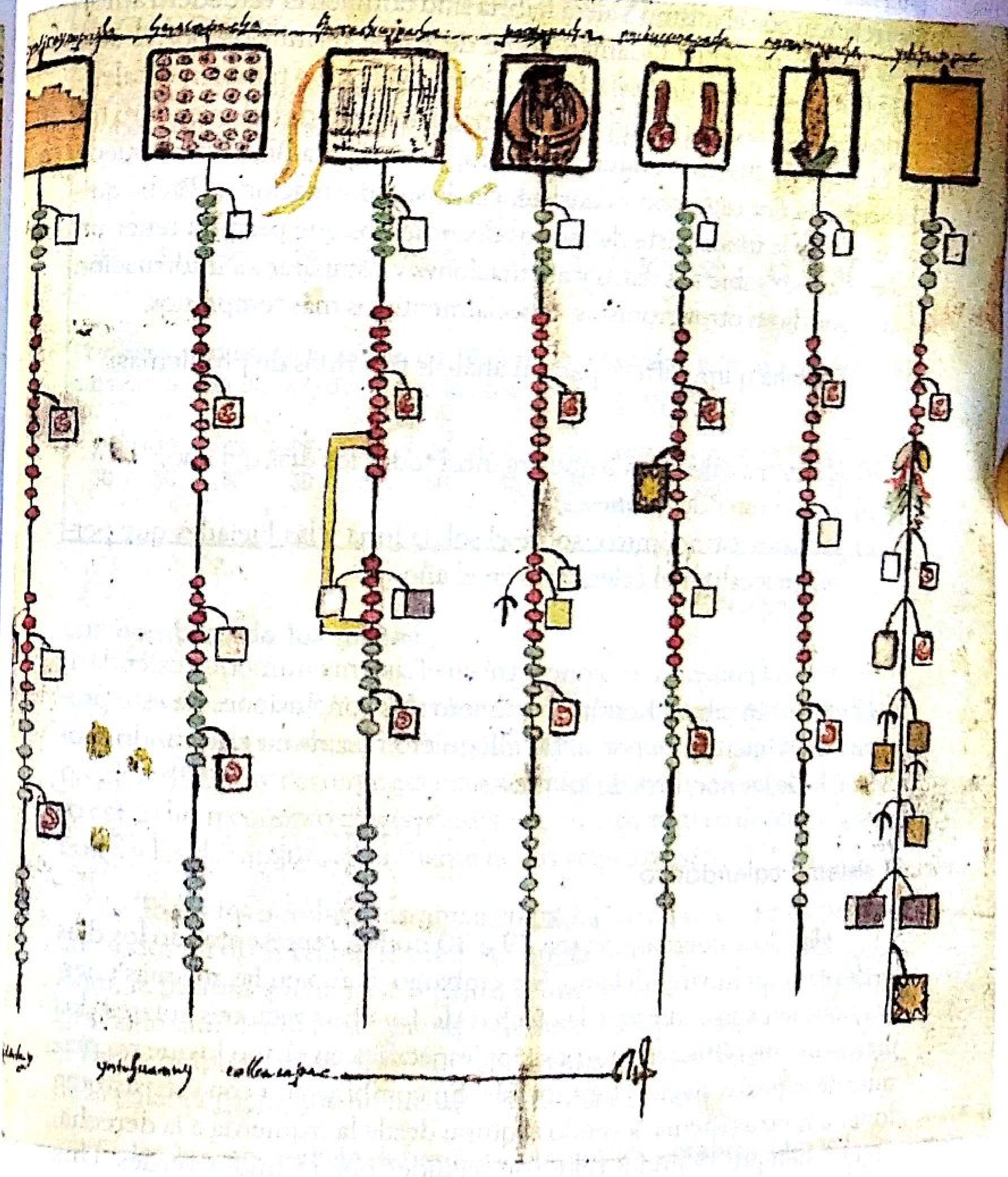
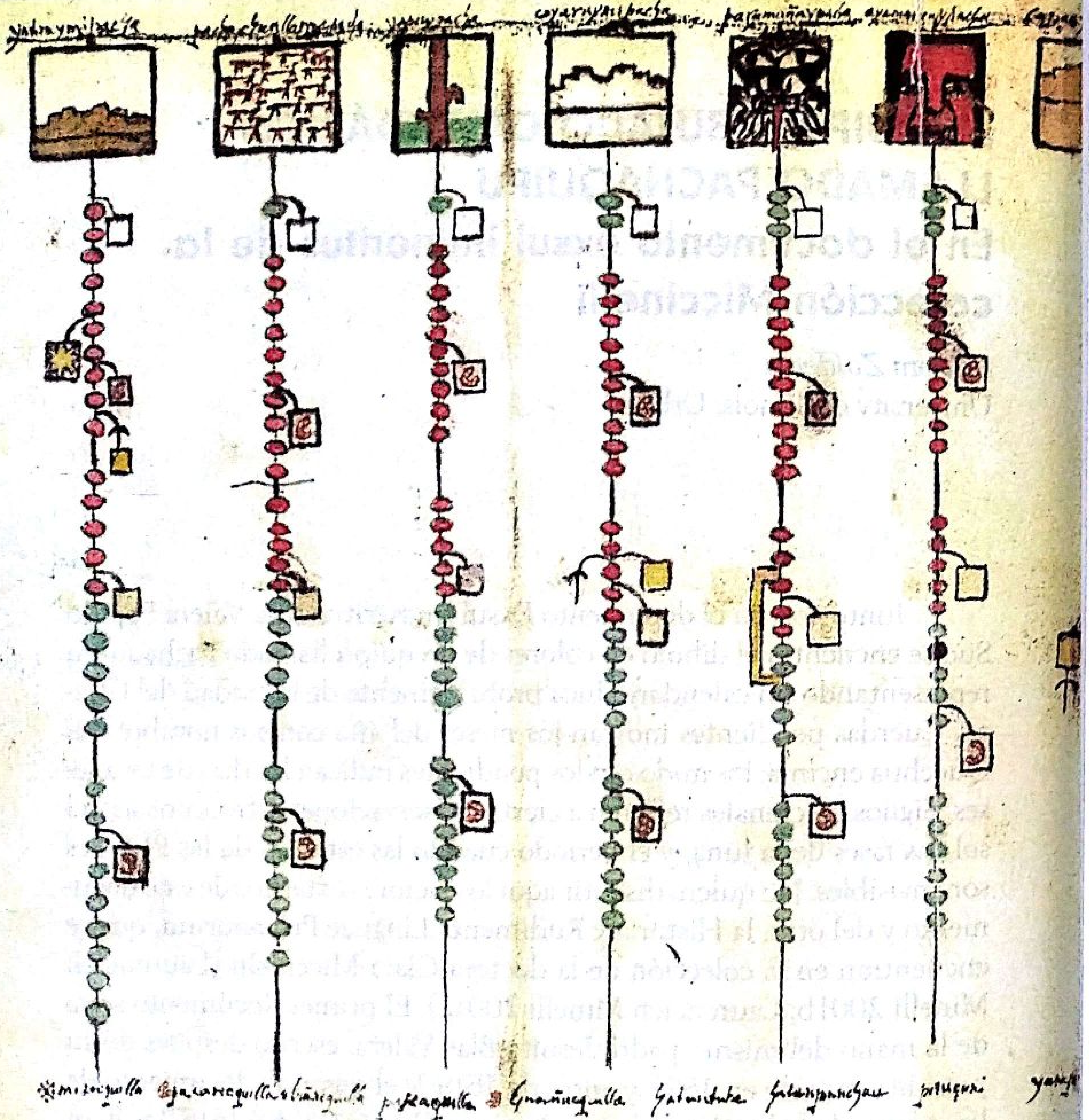


Figura 1: Collezione privata C. Miccinelli, Napoli, Italia, prohibida su reproducción.



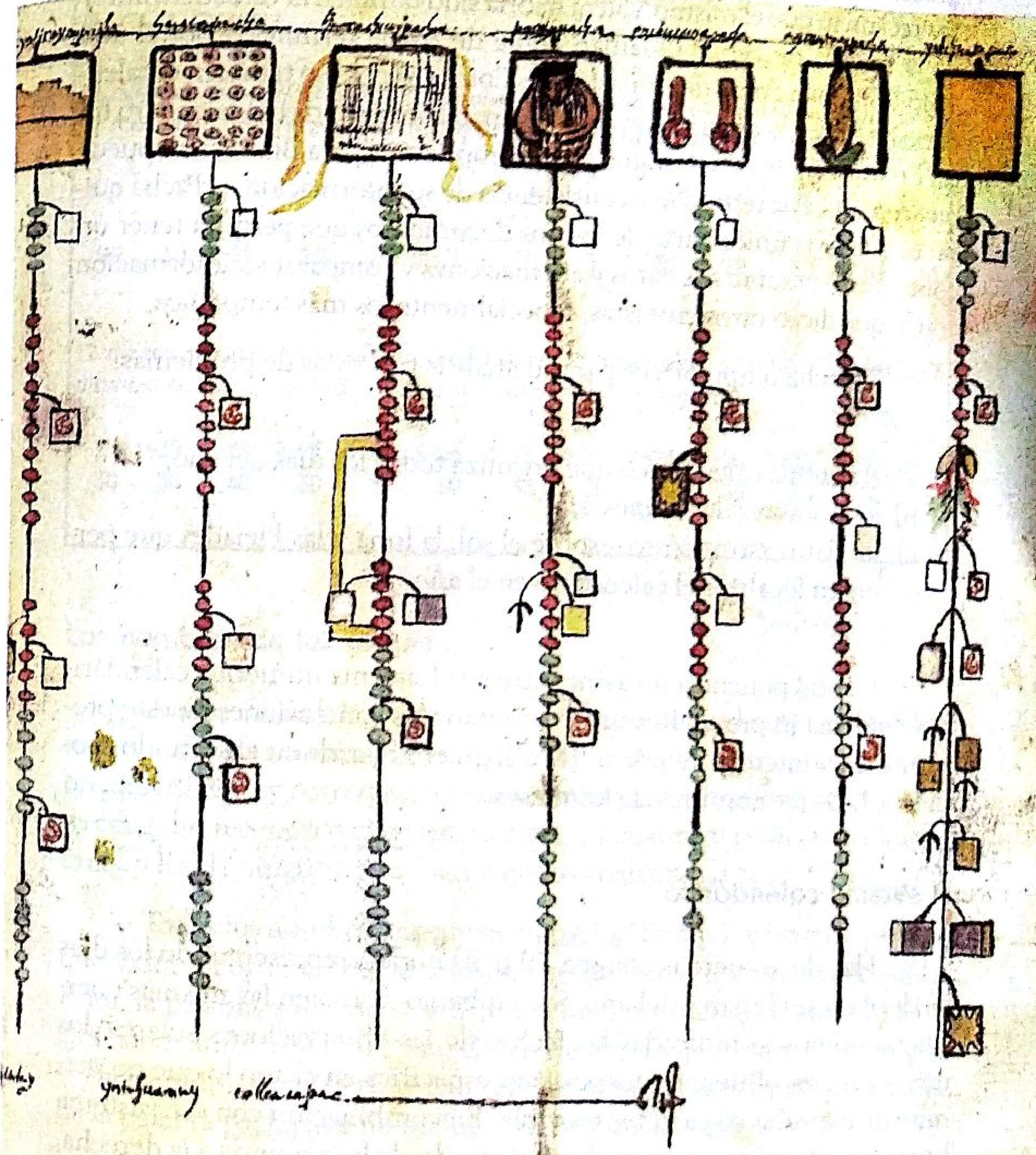
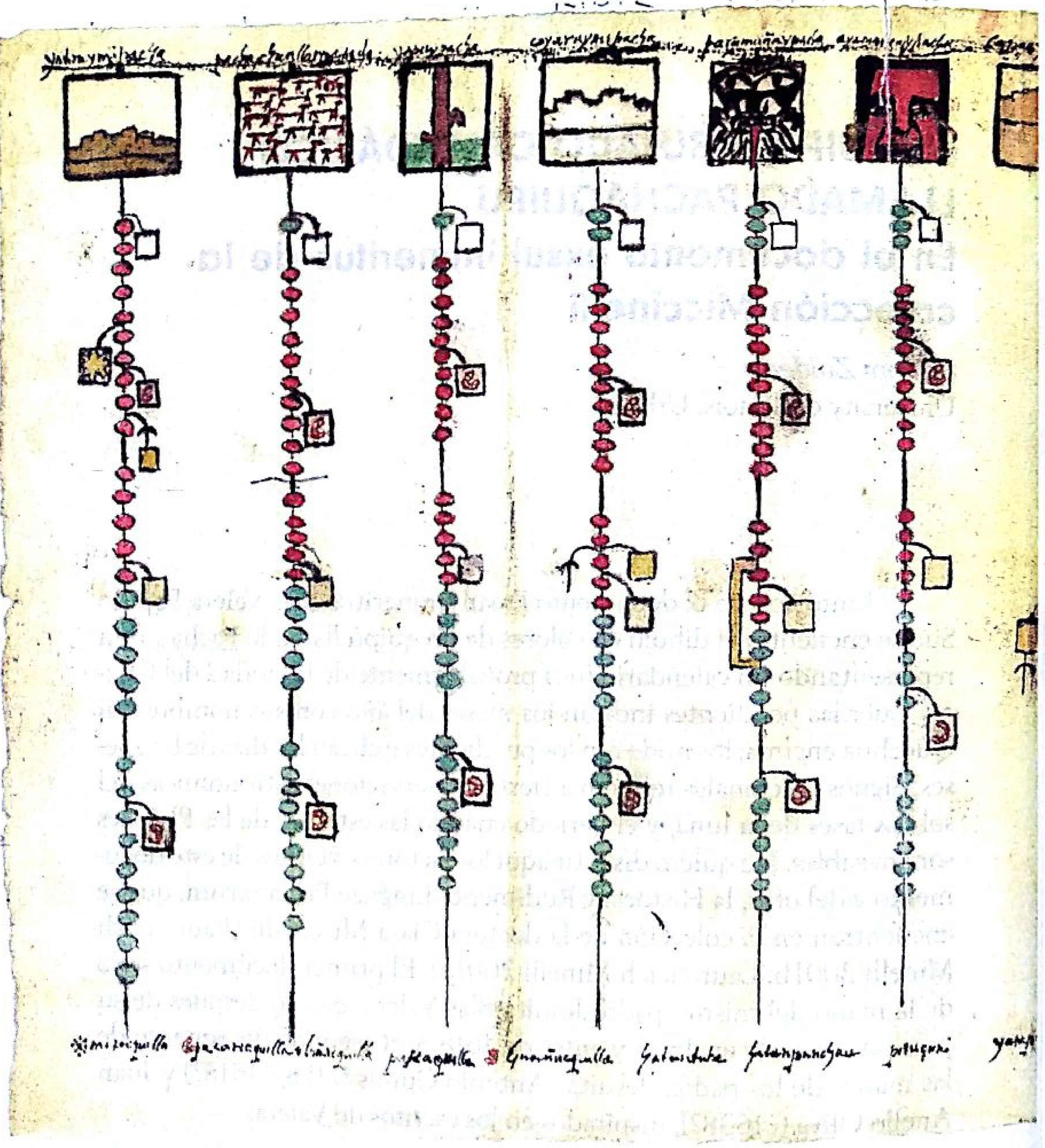


Figura 1: Collezione privata C. Miccinelli, Napoli, Italia, prohibida su reproducción.



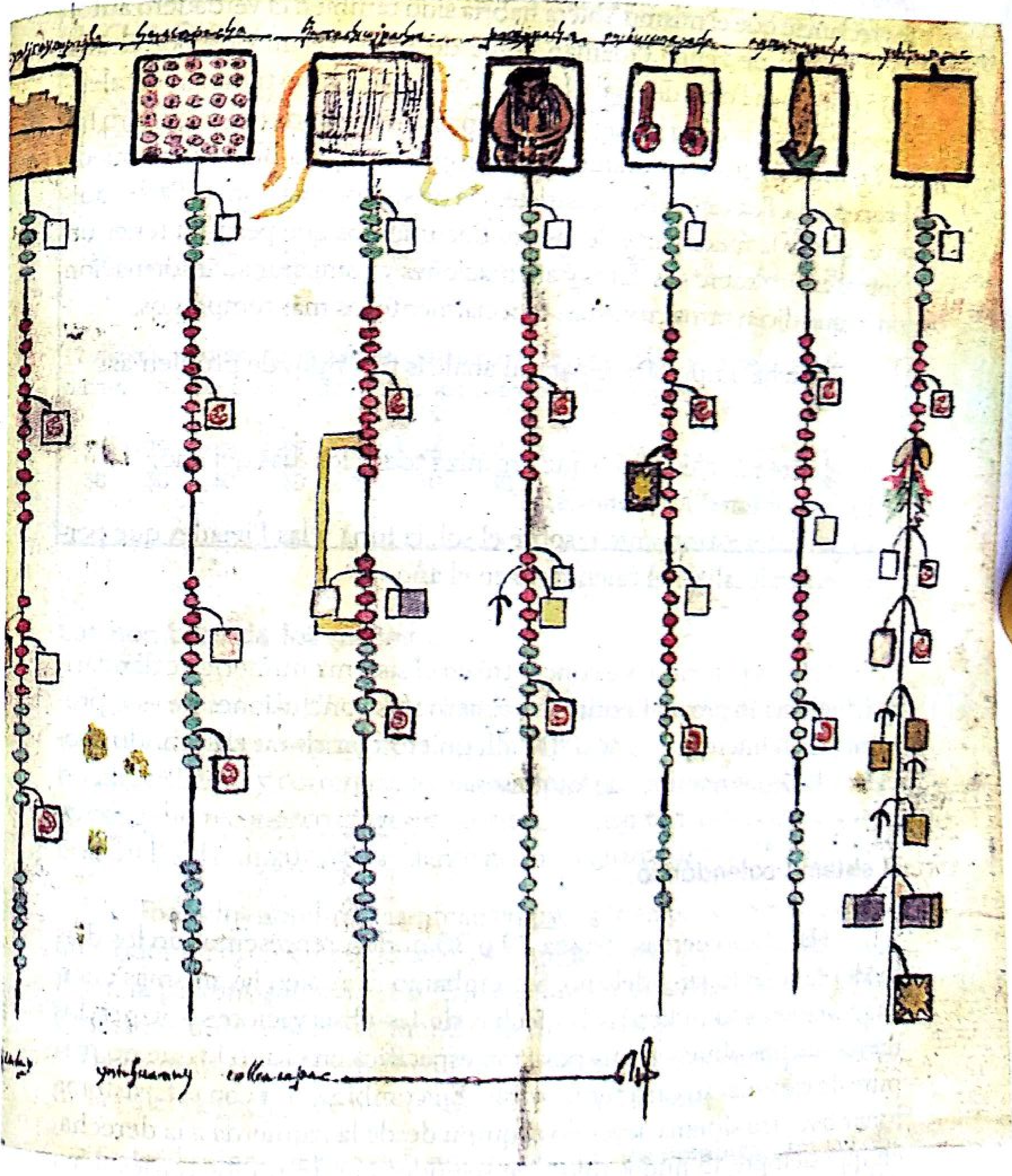


Figura 1: Collezione privata C. Miccinelli, Napoli, Italia, prohibida su reproducción.

2001). Aquí me concentro no más en el calendario de Exsul Immeritus para hacer un análisis interno de lo que dice. Los autores de los documentos reclaman que el mismo Valera habría sido tambien el verdadero autor de la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala, terminada por el año 1615 (Guaman Poma de Ayala 1987). Comparo por eso tambien el calendario de EI con la descripción que Guaman Poma nos da del calendaro Inca. En mis conclusiones evaluo si tal apropriación para Blas Valera puede ser aceptada. Por la unidad y consistencia de su información, el Pacha quipu es quizás la única parte de los dos documentos que permita tener un control crítico sobre sus datos y afirmaciones y comparar su información con lo que dicen otros cronistas, especialmente los más tempranos.

El Pacha quipu ofrece para su análisis tres tipos de problemas:

a) el sistema calendárico que organiza todos los días del año;
b) los nombres de los meses;
c) los datos astronómicos sobre el sol, la luna y las Pleiades que permiten localizar el calendario en el año.

En otra ponencia me concentré en el sistema numérico calendárico (Zuidema in press). Resumiré primero mis conclusiones de este problema, bien interesante por sí. De allí quiero fijarme en el segundo problema, lo de los nombres de los meses.

El sistema calendárico

Hay doce cuerdas con sea 29 o 30 nudos, representando los días de doce meses lunares del año. Sin embargo, como en las mismas cuerdas tambien son indicadas las fechas de las observaciones solares, los meses lunares obtienen una posición específica en el año lo que no permite de expresar su carácter movible. En combinación con este sistema lunar hay otro sistema, leyendo el quipu desde la izquierda a la derecha, en que siempre 15 nudos rojos son seguidos por 15 nudos verdes. Una última, 13_ cuerda incluye los 10 días que sobrepasan los 12 meses lunares (355 días) en el año solar. Sus primeros cinco nudos verdes terminan los 12 meses solares (360 días) y los últimos cinco nudos rojos cumplen el año solar.

Figura 2

PACHA QUIPU

12 cuerdas con 29/30 nudos cada una, y una cuerda con 10 nudos, representan 12 meses lunares, movibles, de 29/30 dias, y 10 dias extra (355 + 10 = 365):

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
29	30	29	29	30	29	30	30	30	29	30	30	10

12 meses solares, no movibles, de 30 dias (15 dias 'rojos' y 15 dias 'verdes'), y 5 dias extra, son distribuidos sobre las cuerdas como sigue:

29	1+29	1+28	2+27	3+27	3+26	4+26	4+26	4+26	4+25	5+25	5+25	5+5
30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	5

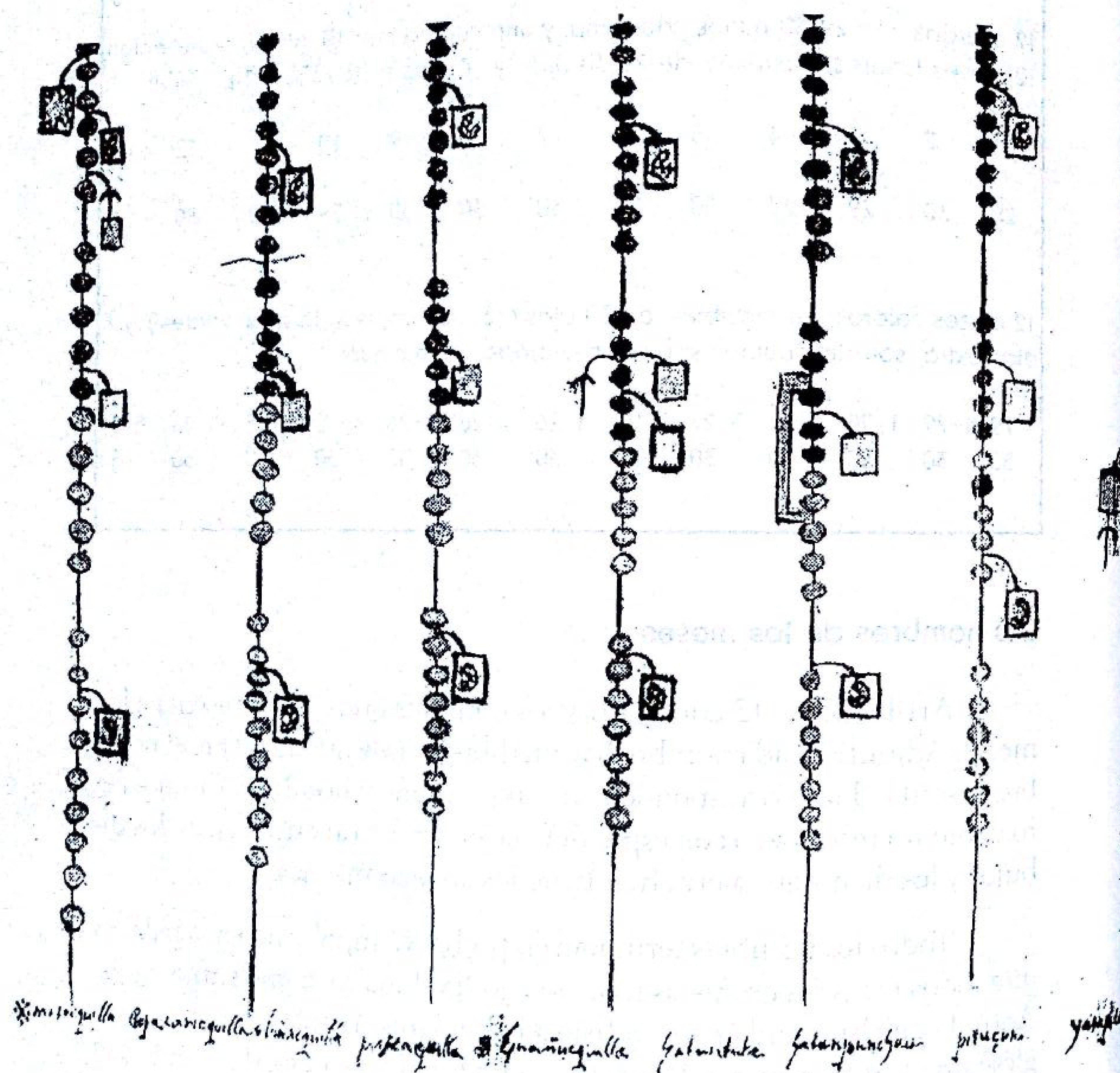
Los nombres de los meses

Arriba de las 13 cuerdas hay los nombres que el autor asigna a los meses. Adjunta a cada nombre hay un dibujito que ilustra lo que el nombre describe. Hay correspondencia completa entre nombre y dibujo. Pero como no reconozco correspondencia, en cuanto al estilo, entre los dibujos y los de ninguna otra fuente no los analizo más acá.

Todos los nombres terminan en pacha "tiempo" y no en la palabra que todos los otros cronistas usan, sea quilla "luna" o, como sufijo, -quis. Aquí, la palabra quilla no se refirió a la luna misma sola ("moon" en Inglés) sino tambien al mes ("month" en Inglés). Es, por eso, de interés que el Pacha quipu trate de distinguir el mes solar del mes lunar por medio de la palabra pacha que no incluye referencia a la luna.

En la linea debajo del quipu notamos los nombres para las observaciones astronómicas de la luna, del sol y, probablemente, de las Pleiades, tal como son indicadas tambien en el quipu por anotaciones extras.

Figura 2



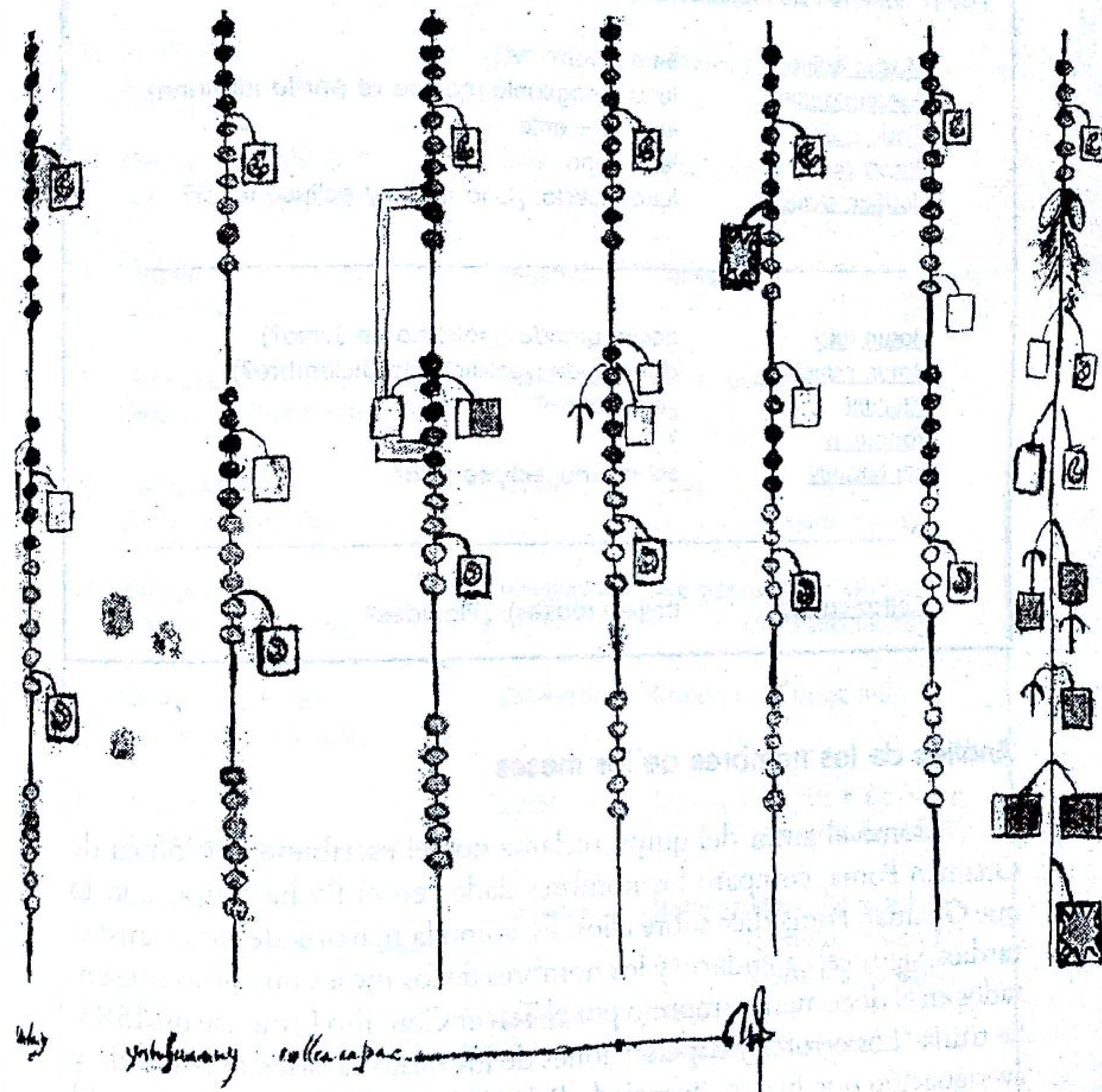


Figura 2

Figura 3

Pacha quipu

Los 11 nombres adicionales bajo el dibujo del quipu.

Mosoc quilla	luna joven
Pacaric quilla	luna menguante (que se ve por la mañana)
Viñac quilla	luna creciente
Pacsa quilla	luna llena
Huañuc quilla	luna muerta: ¿luna nueva / eclipse lunar?
Hatun tuta	noche grande (¿solsticio de Junio?)
Hatun punchao	día grande (¿solsticio de Diciembre?)
Pituçuni	¿equinoccio?
Yanpintuy	?
Inti huañuy	sol muerto: eclipse solar
Collca capac	troj(es) real(es): ¿Pleiades?

Análisis de los nombres de los meses

Como el autor del quipu reclama que él escribiese la crónica de Guaman Poma, comparo los nombres dados en el Pacha quipu con lo que Guaman Poma dice sobre ellos. Él, como la mayoría de los cronistas tardíos, siguió el calendario y los nombres de los meses tal como presentados en el documento impreso por el Tercer Concilio Limense en 1585. Se titula "Los errores y supersticiones de los indio sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo (Polo de Ondegardo 1981)". El tratado mismo está perdido. Muy probablemente los autores del Concilio, en que participó tambien Blas Valera, modificaron su contenido conforme al uso destinado por la misión Católica. En el ejemplo de un mes indicaré entre paréntesis tmbien el nombre que Cristóbal de Molina, nuestro mejor conocedor del calendario Inca, nos da.

Figura 4

PACHAQUIPU Exsul Immeritus (Blas Valera) Pacha (tiempo, i.e. mes) de		Polo / Guaman Poma (Molina) quilla, -quis (mes) de
1) Inti raymi (fiesta del sol)	Junio	Haucay cuzqui (incluye el Inti r.)
2) Pachacyahuarllama (cien llamas coloradas)	Julio	Chahuahuar (?)
3) Yapuy (plowing)	Agosto	Yapuy
4) Coya raymi (fiesta de la Reina)	Septiembre	Coya raymi
5) Paramañay (pedir por lluvia)	Octubre	Uma (Aymara: agua)
6) Ayamarcay (lugar de muertos)	Noviembre	Ayamarca (Ayar Maca) (ancestro Maca)
7) Capac Inti raymi (fiesta real del sol)	Diciembre	Capac r. / Capac Inti r.
8) Huaca (adoratorio)	Enero	Camay / Capac r. Camay q. (¿llevar fruto, criar?)
9) Huarachicuy (fiesta de poner el paño)	Febrero	Hatun pucuy / Paucar huara (grandes lluvias / todas las flores)
10) Paray (llover)	Marzo	Pacha pucuy (tiempo de lluvias)
11) Rinrituccina (abrir las orejas)	Abril	Ayrihua / Camay Inca (cosecha temprana)
12) Aymuray (recoger cosecha)	Mayo	Aymuray

13 Inti huata
(que ata, anuda el año solar): los días que completan el año.

Para tres meses, el Pacha quipu da nombres que otros cronistas en general tambien conocen: 3) Yapuy, 4) Coyaraymi y 12) Aymuray. En dos otros casos, el quipu coincide con lo que dice Guaman Poma: 1) Inti raymi "fiesta del Sol" –como nombre del mes Haucay cuzqui en que se celebraba "la pequeña fiesta del Sol" por el solsticio de Junio–, y 7) Capac Inti raymi "fiesta real del Sol" del solsticio de Diciembre. Otros cronistas lo llaman no más Capac raymi. El mes 6) Ayamarca lo discutiré como un caso por sí. Todos los otros nombres no concuerdan con lo que dice ningún otro autor. Más que nombres son paráfrasis sobre presuntos ritos en esos meses. En tres casos, estos ritos concuerdan con lo que otros cronistas contribuyen, pero en los tres casos restantes se distinguen.

Déjeme mencionar primero los dos casos anómalos más interesantes.

1) Ayamarca (mes 6). El verdadero nombre del sexto mes no fue "Ayamarca" sino Ayarmaca. El mes se nombró por el grupo social llamado Ayar Maca, con su Ancestro (ayar) Maca (un tubérculo), que entonces celebró los ritos de iniciación de sus jóvenes. Errores cambia el nombre en Aya marca "pueblo de los muertos" sugeriendo una coincidencia con la fiesta Católica del "Día de los Muertos" (2 de Noviembre). No obstante, Guaman Poma es recién el primer intérprete indicando que entonces los Incas celebrasen sus muertos. Ningún otro cronista le sigue en esto. Dudo por eso que Polo ya aplicase tal interpretación. Los Incas no celebraban sus muertos en Noviembre. El nombre erróneo de Aya marca no se encuentra en ninguna fuente anterior a 1585 cuando se publicó el Errores. Podemos estar seguros que esto no fuera el nombre del mes Inca.
2) Huarachicuy (mes 9). El Pacha quipu sugiere que en este mes Inca, por Febrero, los muchachos nobles al iniciar recibiesen el nuevo paño blanco huara. Con excepción de Guaman Poma, ningún cronista describe la costumbre para este mes y todos saben que se aplicó el rito en Capac raymi por Diciembre. Guaman Poma (p. 239(241)) explica porqué él da su interpretación para Febrero. Lo hace en un párrafo añadido posteriormente, en su letra y así probablemente él mismo lo quiso decir. Trata de entender el nombre de este mes Paucar huara, ya conocida a varios cronistas (Molina 1989; Fernández 1963) y al diccionario publicado por Antonio Ricardo en 1586 en ocasión del III Congreso Limense (Ricardo 1951). El último traduce el nombre por "diversidad de flores" y el diccionario de Holguín [1608] aclara este sentido diciendo "tiempo de diversidad de flores, tiempo florido en que brotan todas" (González Holguín 1989). Efectivamente, entonces, a fines del tiempo de lluvias, hay muchas flores. Guaman Poma, según parece, desconoció este significado y trató de entender el nombre por la parte de "huara". Inventó así la explicación que "en este mes se dize uaray uara quiere dezir zaragüeles, y aci de uaray que se ponían este mes la uara, saragüeles, que hasta agora lo usan". Pero la parte "huara" de la palabra Paucarhuara no tiene nade que ver con huara "saragueles, paño" y no hubo tal rito en Febrero. Ergo, el nombre que el autor de Pacha quipu usa para Febrero tambien es erróneo. Desconoce el verdadero nombre del mes y forja un nuevo nombre a base de la reinterpretación de Guaman Poma.

Pacha quipu añade nuevos nombres para los meses 5) Paramañay "pedir por lluvia" y 10) Paray "llover" pero como se refiere a condiciones conformes a lo dicho por cronistas anteriores, no los necesito discutir aquí. El nombre del mes 8) Huaca "adoratorio" podría referirse a ritos que Guaman Poma describe como variante de lo que dicen cronistas anteriores (Zuidema 1998). El nombre del mes 11) Rinrituccina "abrir las orejas" indica que entonces se hizo el rito de abrir las orejas como parte de la iniciación de los mmuchachos. Ningún otro cronista, ni siquiera Guaman Poma, confirma el rito. Sí, los muchachos recien iniciados en Capac raymi (Diciembre) jugaron entonces (en Abril-Mayo) un rol importante. Así, no quiero regañar al autor de Pacha quipu en lo que nos sugiere aquí.

Queda finalmente por discutir el nombre curioso del segundo mes Pachacyahuarllama "cien llamas coloradas" correspondiendo a Julio. El autor podría saber la costumbre de sacrificar en cada temporada llamas de otro tipo y color, cien llamas en cada mes. Guaman Poma menciona para Julio llamas de color yahuar "sangre, rojo". El nombre más usado para este mes fue Chahuahuar, conocido a Molina, Polo, Anónimo y el Palentino, aunque no tiene fácil explicación y ningún

cronista lo da. Sospecho que el autor de Pacha quipu trató de entender este término construyendo el nombre (pa)chacyahuar de chahuahuar. Claro, lo hizo completamente por su propria cuenta y no hay ningún fundamento para ello.

Conclusiones

Discutí en esta ponencia dos problemas: el sistema calendárico de Pacha quipu y sus nombres de los meses.

En cuanto a los nombres, no entiendo porqué el autor sintiese la necesidad de inventar tantos nombres nuevos sin ningún fundamento y sin contribuir nada nuevo. Se conforma más al calendario de Guaman Poma y hay que reconocer que este autor, en cuanto a los nombres Ayarmaca y Paucarhuara, tambien llegó a interpretaciones erróneas y ficticias, completamente sin fundamento. Pero fuera de eso, sigue el camino ortodoxo del III Concilio Limense y de cronistas anteriores. A base de estos datos yo no veo ninguna razón para creer que Blas Valera hubiera escrito y compuesto la parte de Pacha quipu sobre los nombres de los meses. Más bien, sugiero que el autor de estos sea posterior a Guaman Poma y que se aprovechase de esta crónica. Sigo creyendo que un candidato para este autor anónimo pudiese ser el padre Juan Anello Oliva quien, parece, tuvo en su posesión una copia de la crónica de Guaman Poma.

Mucho más aprecio tengo por lo que el autor de Pacha quipu entendió del sistema calendárico Inca pre-Hispánico con su distinción de meses lunares y solares. Me pregunto si podría haber tenido en sus manos un verdadero quipu calendárico —p.e. uno del tipo que yo estudié en otra oportunidad, aunque aquí los meses solares tenían primicia y no los meses lunares (Zuidema 1989)— entendiendo bien su sistema de computación, despues tratando de adornar el análisis con unos nombres de meses inventados. ¿O es posible que una persona anterior reconstruyese el calendario y que otra persona, posterior y con menos conocimiento, hubiese añadido los nombres inventados?

No obstante, la lista de los nombres mensuales merece nuestra atención. En primer lugar, confirma que el autor (o los autores) es bien

consciente de la distinción entre mes solar y lunar tal como el mismo quipu indica. En segundo lugar, indica que el orígen de su ideosincracia en cuanto a los nombres en parte ya reside en Guaman Poma quien reinterpretó tan gratuitamente los nombres de Ayar maca (cambiándolo en ayamarca) y Paucar huara (ignorando su significado). En estos dos casos, el autor de Pacha quipu realmente dió una nueva función exclusiva al mes, mientras que con sus otros nuevos nombres un deseo justificado pueda haber sido de parafrasear un nombre -quilla con otro nombre -pacha.

BIBLIOGRAFÍA

Fernández, Diego "El Palentino"
1963 Primera y Segunda Parte de la Historia del Perú. *En* Crónicas del Peru Vols 1, 2. B.A.E. Vols 164, 165. Juan Pérez de Tudela Bueso, ed. Madrid: Atlas.

González Holguín, Diego
1989 Vocabulario de la Lengua General de Todo el Peru Llamado Qquichua o del Inca [1608, 1952]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1987 Nueva Cronica y Buen Gobierno. John V. Murra, Rolena Adorno and Jorge L. Urioste, eds. Madrid: Historia 16.

Laurencich Minelli, Laura
2001a Un Aporte de *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* y de *Historia Et Rudimenta Linguae Piruanorum* a la Historia Peruana: La Figura del Cronista Blas Valera. *En* Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Francesca Cantú, ed. Pp. 247-272. Roma: Antonio Pellicani Editore.
2001b Presentación del Documento *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo. En* Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Francesca Cantù, ed. Pp. 111-142. Roma: Antonio Pellicani Editore.

Molina, Cristóbal
1989 Fábulas y Mitos de los Incas. Henrique Urbano, ed. Pp. 1-136. Madrid: Historia 16.

Polo de Ondegardo, Juan
1981 Los Errores y Supersticiones de los Indios Sacadas del Tratado y Averiguacion Que Hizo el Licenciado Polo [1585]. *In* El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y Sus Complementos Pastorales (1584 - 1585). Juan

Guillermo Durán, ed. Pp. 457-478. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Ricardo, Antonio, editor

1951 Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú, Llamada Quichua y en la Lengua Española. El Más Copioso y Elegante Que Hasta Agora Se Ha Impresso. En los Reyes. Por Antonio Ricardo. Año de MDLXXXVI. Guillermo Escobar Risco., ed. P. 222. Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras. UNSM.

Zuidema, R. Tom

1989 A Quipu Calendar from Ica, Peru, with a Comparison to the Ceque Calendar from Cuzco. *En* World Archaeoastronomy. Anthony F. Aveni, ed. Pp. 341-351. Cambridge: Cambridge University Press.

1998 Relaciones Rituales y del Intercambio Entre el Cuzco y el Bajo Río Urubamba. *En* Intercambio y Comercio Entre Costa, Andes y Selva y Etnohistoria de Suramérica. Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray, eds. Pp. 213-222. Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.

2001 Guaman Poma, Blas Valera y los Escritos Jesuitas Sobre el Perú. *En* Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial. Actas del Coloquio Internacional Instituto Italo-Latinoamericano Roma, 29-30 de Septiembre de 1999. Francesca Cantú, ed. Pp. 365-386. Roma: Antonio Pellicani Editore.

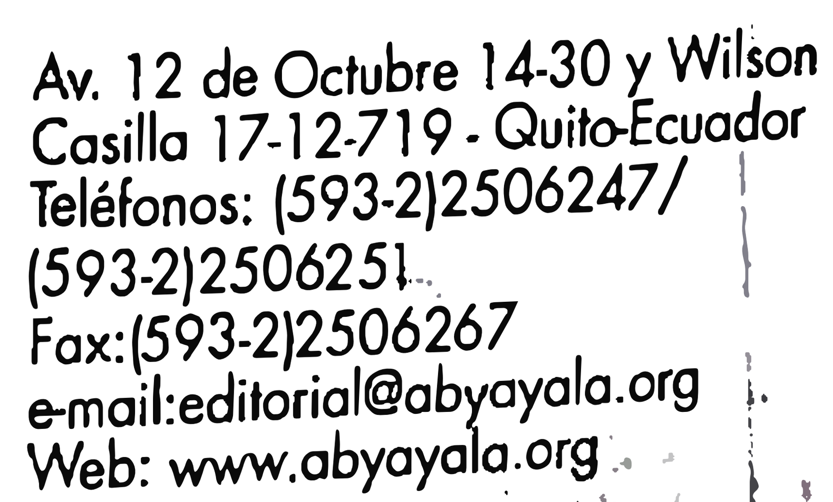
En prensa Los Días Epacta y Epagóminos en Calendarios Pre-Hispánicos del Perú y Según Opiniones de Cronistas. *En* Actas del Coloquio "Il Sacro e Il Paesaggio Nell' America Indigena," Octubre 2002, Bologna, Italy. Carolina Orsini and Sofia Venturelli, eds. Bologna.



IMERCON



quistaquesehi



ABYA YALA

Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719 - Quito-Ecuador
Teléfonos: (593-2)2506247/
(593-2)2506251
Fax:(593-2)2506267
e-mail:editorial@abyayala.org
Web: www.abyayala.org